

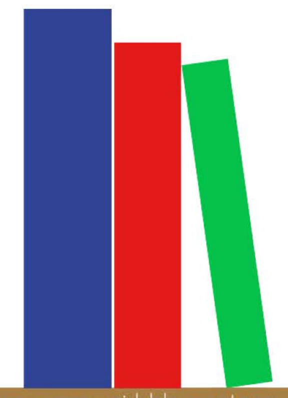
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

5

مقاربات في فهم الدِّين

د . حبيب فيّاض



مقــاربــات
في فهم الدين

د. حبيب فيّاض

مقاربات في فهم الدين



المؤلف: د. حبيب فيّاض
الكتـاب: مقاربات في فهم الدين
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Moukarabaat Fi Fahm Al-Deen

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص. ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الإهداء

إلى أخي محمـود

محبة وتقـديراً ووفاء

المقدمة

يشكّل هذا الكتاب، بمجمل ما يشتمل عليه، محاولة أوّلية ومتواضعة بهدف تحديد العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار الفكر الديني (انطلاقاً من مجالات دينية معرفية محدّدة)، هذه العلاقة التي لا غنى عنها في سبيل فهم الدين، كما لا غنى عن دراستها بغية تحويل هذا الفهم الى موضوع يستدعي فهما آخر، يتحصّل على شكل مراجعة وتقويم لمجمل المعرفة الدينية، إذ إن متعلّقات السؤال عن كيفية فهمنا للدين وآليات دخولنا إليه، خطوة لازمة في خضمّ بحثنا عما ينطوي عليه النص الديني من قيم ومعتقدات وأحكام. مع التأكيد على أن المراجعة هنا تتجاوز النص المقدّس الذي هو محطّ إجماع، وتتصل بالفهم باعتباره مجالاً للاختلاف.

وأبرز الإشكاليات الموجبة للخوض في هذا المجال هو كون المعرفة الدينية ـ برغم ما تتسم به من عمق ـ نادراً ما يصار إلى الحديث عنه، وكون المنهج المفضي إليها ـ رغم ما يتّصف به من معياريّة ـ آلة لا تخضع للتقويم. ما يعني اقتصار معظم النتاج البحثي في مجال الفكر الديني على المنهج والمعرفة بما يشكّلانه، معاً، من هوية علمية، من دون أن يصار إلى البحث في معايير وفوائد وغايات و ـ بالعموم ـ فلسفة

هذه الهوية. علمًا أن الكلام في الشيء غير الكلام عنه، والهوية المعرفية للعلم، مطلق علم، تحتاج إلى ما يقال عنها، بمقدار حاجتها إلى ما يقال فيها. على سبيل المثال: يحتاج علم الكلام إلى دراسة مكوّنات هويته وعناصرها وأبعادها وفق رؤية شمولية، وعلى خلفية معرفية غير كلامية، بمقدار حاجته إلى بنيته ومنظومته المعرفية الداخلية، التي منها تتوالد مسائله وتنبثق هويته. وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الفقه، إذ بالإضافة إلى الضرورات الشرعية لتبيان الأحكام والفتاوى والتكاليف من خلال هذا العلم، فإن ثمة ضرورة معرفيّة للبحث حوله وتحديد دوره ووظيفته ومقاصده وصلاحياته ومستجداته وارتباطه بغيره من العلوم، وذلك وفق رؤية كليّة تنظر إليه بما هو هوية متكاملة، وليس من حيث هو مسائل متداولة.

ما تقدم يفضي إلى مقاربات في سياق الفكر الديني تقوم على التفكير في طرائق التفكير (المنهج) والتأمّل في المفكَّر فيه (المعرفة)، وبالتالي العمل على فهم الفهم (التأويل)، الذي يتكفّل بوضع النص الديني بإزاء آفاق ومديات جديدة، تتيح له الجمع بين الأصالة والمعاصرة، هذا مع ضرورة التمييز، في خضم ذلك، بين ما هو بشري وإنساني متعلق بالتفكير والفهم، وما هو وحياني مقدّس ملهم للتفكير وموجّه للفهم. على نحو ما هو الحال في علم الكلام الجديد الذي يعتبر نموذجا للمعرفة الدينية الأصيلة والعصرية، في آن، باعتبار هذا العلم ذا هوية واسطية تقوم على إيصال تعاليم الوحي بما هو أمر ثابت إلى مخاطبيه، مع مراعاة ما يتّصفون به من تحوُّل وتبدُّل، حيث التجديد هنا - المرتبط بالتفكير والفهم - ضرورة بمقدار ما له صلة بتبليغ العقائد الوحيانية. هذا التجديد الذي لا يقتصر، بطبيعة الحال، على إعادة إنتاج القديم بصورة جديدة. بل يتجاوز ذلك إلى إنتاج بنية معرفية معاصرة في إطار الهويّة الكلامية، وخاصة أن النص الوحياني يتصف، برغم ثباته،

بالجدة والحيوية، اللتين تسمحان بالتجديد بنحو يتخطّى حدود إعادة الإنتاج.

هذا ويشتمل الوحي الإلهي، كما يرى أبو حامد الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»، على ثلاثة أنماط أساسية من التعاليم:

1 ـ العقائد والوجوديات: ومناطها الحق والباطل، وانطلاقاً منها يمكن صياغة رؤية كونية منسجمة مع التعاليم الوحيانية والتأصيل النظري للمعارف والعلوم الإنسانية التي تندرج في إطار المعرفة الدينية.

2 ـ القيم والأخلاقيات: ومناطها القبح والحُسن، وهي التي تتكفّل بتحديد الرذائل والفضائل، وتربية نفسية الإنسان وتنظيم سلوكياته إزاء غيره من الناس.

3 ـ الأحكام الشرعية: ومَلاكها الحلال والحرام. والمطلوب من الإنسان معرفتها والالتزام بها بهدف تنظيم علاقته بربه والمجتمع من حوله.

ولا يخفى في هذا المجال أن تحصيل المعرفة في النمط الأول ذو طبيعة تفكّرية وبحثية واعتقادية، وهي الأصول التي يترتّب على التصديق بها الإلتزام بالنمطين الثاني والثالث على نحو التعبّد والامتثال والقبول والتلقيّ.

بناءً على ما تقدّم، يمكن الخلوص الى القول إن ثنائية المنهج والمعرفة في إطار الفكر الديني يجب أأن تكون منسجمة مع طبيعة هذه الأنماط المعرفية، إذ التعامل المنهجي مع النص الديني يقتضي أن يكون من سنخية المضمون الذي تنطوي عليه (هذه الأنماط) كما إن أي مضمون معرفي يُستمد من هذا النص يجب أن يكون مؤصَّلا، على الأقل، في نمط منها ومستنداً إليه.

ومع أنَّ الدراسات، التي بين دفّتي هذا الكتاب، قد كُتبت في فترات متباعدة ومناسبات مختلفة، إلا أنها على صلة وثيقة ببعضها البعض، ويجمع بينها همّ واحد وهو ـ كما تقدمت الإشارة ـ دراسة العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار الفكر الديني، وذلك لأن هذه العلاقة تقوم على تداخل وتفاعل يشكّل فيه المنهج مقوماً أساسياً في بنية المعرفة، من دون أن يقتصر دوره على الوظيفة الآلية التي تنتهي بالوصول إلى المطلوب، هذا أولاً، وثانياً لأن دينامية الفكر الديني ترتبط بشكل أساسي بالجانب المنهجي منه، وتحديداً، طرائق التفكير وآليات الفهم والتماثل بين الأدوات المنهجية، والمفضيات المعرفية التي ينتهي إليها. إذ كما إن طبيعة الموضوع تُحدّد نوعية المنهج، فإن المنهج هو الذي يُحدّد طبيعة المعرفة.

والله من وراء القصد

العاشر من محرم 1429هـ

القسم الأول

إشكاليات المنهج والمعرفة في فهم الدين

الفصل الأول: مدخل فلسفي نحو منهج موحّد لفهم الدين

الفصل الثاني: لاهوت الأديان: مقاربة منهجية ومعرفية

الفصل الثالث: فهم الدين بين الإيمان والاعتقاد

الفصل الأول

مدخل فلسفي
نحو منهج موحّد لفهم الدين

تمهيد:

هل هناك إمكانية لتوحيد مناهج البحث الديني؟ لا تدّعي هذه المقالة تقديم إجابة مباشرة وحاسمة عن هذا السؤال، إذ الموضوع أكثر شمولاً وتعقيداً من الإجابة عنه بـ «نعم» أو «لا»، في حيّز محدود كالذي بين أيدينا. وبرغم مشروعية هذا السؤال ـ الإشكالية، إلا أن الإجابة عنه متوقفة على معالجة العديد من الإشكاليات المتفرعة عنه، وطيّ الكثير من المقدِّمات التي تؤسّس لبلوغ النتيجة المطلوبة...

وعليه، تهدف هذه الدراسة، ـ أساساً ـ، إلى تحديد أطر نظرية لضبط البحث، وتحديد مدخليات تساعد على استيعابه، وتمثّله والوقوف على معطياته ومكوّناته؛ الأمر الذي يضعنا أمام حقيقة أن الإجابة عن السؤال المذكور تستدعي جهداً استثنائياً، مقروناً بفهم واستيعاب كبيرين لرسالات السماء، وسياقاتها التاريخية، وخصوصيّاتها وتطوّر آليات فهمها. وهو أمر متوقّف على عمل موضوعي لا تستوعبه مقالة كهذه.

وبرغم مقاربتنا للإجابة عن السؤال المذكور بإمكانية توحيد مناهج البحث الديني، إلا أن هذه المقاربة تبلورت على نحو مشروطٍ، ووفق

رؤية فلسفية تقضي بضرورة كون الأديان السماوية متماثلة من حيث الجوهر، إذ انعدام التماثل الجوهري بين الأديان سوف يجعل السؤال محكوماً بالإجابة السلبية. . . ومهما يكن، فإن هذه المقالة لم تذهب إلى معالجة الموضوع انطلاقاً من مناهج البحث المعتمدة في كل دين، بل انطلقت من خلفية «عبر مناهجية» ترمي إلى إخضاع الأديان بما هي مفهوم كلّي إلى نمط واحد من البحث والتحقيق . . . والله من وراء القصد.

المنهج والنص الديني:

يشغل المنهج في مجالات العلوم الإنسانية أهمية خاصة واستثنائية، إذ به أنيطت وظيفة التعامل مع الظواهر، والوقائع، والتجزئة، والتحليل، والتركيب، والجمع، وبالتالي الوصول إلى النتائج المعرفية المطلوبة. . . والأمر ذاته، من المفترض أن ينطبق على الأديان، لِما للمنهج في هذا المجال من دور في الكشف عن مراد البارئ تعالى، ولِما يشتمل عليه النص الديني من تعاليم تتكّفل، ـ بحسب المدّعى ـ، تحقيق سعادة البشر في الدارين، ما يجعل العلاقة بين المنهج والنص الديني لدى الباحث مساوقة للعلاقة بين المسلك والحقيقة لدى العارف[1]، وبذلك، ثمة علاقة قدسية تتولّد بين المنهج والنص المقدس، تسري من الثاني عبر ما يمتلكه من قدسية، إلى الأول، لتجعله في مصافّ مقدّسات الدرجة الثانية.

بيد أنه، ـ وللأسف ـ، لم تأخذ المناهج في فهم الأديان عبر تاريخ الفكر الديني ما تستحقه من عناية واهتمام لناحية تقويمها، وإعادة قراءتها، والنظر في مدى مسانختها للنص، والعمل على إعادة إنتاجها، وتحديثها،

---

(1) أندراوس بشيه، عادل خوري، العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام، المكتبة البولسية، لبنان (2002)، ص74.

وإخضاعها لمقاييس النمذجة والأَمثَلَة عبر إطلاقها في حيّز المساءلة أو التجربة، وتأطيرها في خانة التخصيص أو التعميم... هذا إذا كان الحديث على مستوى المنهج داخل كل دين على حدة. أما إذا أردنا أن نوجّه الحديث باتجاه المناهج داخل الدائرة الدينية (الأديانية) الواسعة عبر أخذها من حيث هي موضوع واحد يخضع للدراسة والبحث عن طريق اشتراك مكوّناته بالبعد الوحياني السماوي، فإن الإشكالية ـ ها هنا ـ تبدو أكثر شخوصاً وبروزاً نظراً لضآلة الجهد المبذول في هذا الإطار؛ ذلك أن المحاولات التي ظهرت على هذا الصعيد توزّعت على جهود داخلدينية، تطلّعت إلى حوار بين الأديان محكوم بالمجاملة أو المساجلة، من دون إعطاء المنهج ما يستحقّه من موقع أوّلي، أو على جهود خارجدينية اتخذت من الدين موضوعاً للنقد والتقويم من دون الأخذ بكل خصوصيات المعرفة الدينية، وبعيداً عن التحقّق من مدى أهلية المنهج المتّبع فيما إذا كان يصلح للدخول من خلاله إلى حرم النص، وبالتالي بقي السؤال في خضمّ ذلك كلّه، مفتقداً لإجابة شافية عن طبيعة الدور المشترك المطلوب من الأديان السماوية أن تلعبه في حياة المجتمعات البشرية.

وما تقدم يفسح في المجال أمام الحديث عن إمكانية وجود علاقة وصاية وقيمومة، قد لا تخلو من طابع جدلي، بين المنهج من جهة، والنص الديني من جهة ثانية، إذ لما كانت مهام الدين متمحورة حول هداية البشر وإرشادهم ضمن مجالات ودوائر محدّدة، قد تتسع وتضيق، تبعاً لما يحدده الدين ذاته، أو انطلاقاً مما يتوقعه البشر من الدين بحسب فهمهم له، فإن ذلك يجعل السؤال مشروعاً، وربما ضرورياً، عما إذا كان من مهام الدين أيضاً، هداية الناس إلى آليات فهم النص وطرائق الدخول إليه؟ أم أن المنهج في فهم الدين أمر ينبثق من عِنْديات الباحث الديني بحيث هو من يحدد الأطر العامة لهذا المنهج وأدواته ومكوّناته ومستوياته، وبالتالي تكون مهمة هذا الباحث الكشف عن مكنونات النص

الديني ومضامينه، بعيداً عن سلطة النص ذاته من ناحية أدوات التعامل معه واستيعابه، فعلى سبيل المثال: عندما يحدّثنا القرآن الكريم عن ضرورة التأمل في حياة الأمم السالفة، وتتبّع أخبار الشعوب الغابرة﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾، فهل هذا يُضفي صفة الإلزام للباحث حتى يعتمد المنهج التاريخي في فهم الدين وغيره؟ الإجابة عن هذا السؤال، ترتبط أساساً بالنظر إلى دور الدين في حياة البشر لناحية سعة الصلاحيات التي يشتمل عليها في إدارة شؤون حياتهم، إذ يختلف القول بين من يؤمنون باختزالية ومحدودية الصلاحيات الدينية، ومن يؤمنون بشموليتها واتساعها. . . وها هنا تبدو الإجابة سهلة على أصحاب القول الأول، باعتبارهم أنه ليس من وظيفة الدين التدخل في الكثير من شؤون الناس بما في ذلك طرائق تفكيرهم المؤدية إلى فهم الدين ذاته، وكيفية تعاملهم مع نصوصه ـ بيد أن الأمر يختلف لدى القائلين بشمولية الدين وصلاحيته للتدخل في مختلف مناحي وشؤون الحياة البشرية، بأدق تفاصيلها، إذ يجرّ هذا إلى القول بأن الدين يتكفّل بتحديد طرائق الدخول إليه، وأدوات فهمه، ومعالجة نصوصه. . . والحقيقة أنه برغم شمولية الدين وسعة دوره في حياة الناس، فإن إيكال صناعة مناهج البحث الديني إلى الدين ذاته أمر يفتقد إلى دليل، ولا تؤكده التجربة الإستقرائية، بيد أن الواضح أن هناك مجموعة من الضوابط والوصايا والمعايير التي أكدت عليها التعاليم الدينية لتشكل بمجموعها موجّهات معرفية وقيمية ومقياسية للبحث المنهجي، وتساعد على عدم الانحراف في التفكير، وتضمن صوابية كلّيات البحث من دون أن تكون الأديان مضطرة لتحديد كيفيات مناهج البحث الديني ومكوّناتها. . . ومن هذه الضوابط والوصايا: التعقّل، والتدبّر، والتأمّل، والتجربة، والحياد، والنزاهة، ونقاء السريرة، وسلامة الوجدان، والشمولية، وقبول الآخر، والتعدّدية، والأخذ بالظروف الزمانية والمكانية و. . .

فكل هذه المواصفات تنطبق على مختلف مستويات الفهم الديني، ولا تسقط في فخ إشكالية التعدد في الفهم الناشئة عن التعدد في المناهج والقبليات، إذ يمكن انطباقها على الفهم العامّي المباشر الذي يمثّل مستوى متأخراً من فهم الدين، وعلى الفهم التخصّصي المتعمّق بكل اتجاهاته وتياراته برغم ما ينطوي عليه من تعدّدية في المشارب والأذواق والعقليات و. . .

وبناءً عليه، يمكن القول: إن المنهج برغم أهميته الفائقة، شأنٌ بشري ينبثق عن تفكّر العقلاء وتأملاتهم وتجاربهم، مع ضرورة التزام الباحث بضوابط أخلاقية وقيمية ووجودية ومعيارية وموضوعية ونفسية يوصي الدين الباحث بها، فضلاً عن كونها من مدركات الفطرة والسيرة العقلائية.

المنهج الموحَّد والتعدد الرؤيوي:

وتأسيساً على القول بكون صناعة المنهج بشرية، ننتقل إلى الحديث عن التعدّدية المنهجية والمبنائية داخل الدين الواحد؛ إذ مع ملاحظة تعدد السياقات المعرفية لهذه المناهج، وتطوراتها التاريخية، يأتي السؤال عن إمكانية توحيد المنهجيات داخل كل دين، لتشكل الإجابة عنه مدخلية تساعد على فهم إشكالية توحيد مناهج البحث الديني المعتمدة في الأديان.

وأول ما يصطدم به هذا السؤال هو أن الطبيعة الموسوعية للأديان، واشتمالها على تعدّدية بُعدية، برغم اختلاف كل دين عن الآخر من حيث الحجم الموسوعي والوظائفي، هذه الطبيعة تجعل الحديث عن عملية توحيد منهجية داخل الدين الواحد أمراً شاقاً وصعباً، لكنه لا يبدو مستحيلاً لما يتطلّبه ذلك من ابتكار منهج كلّي، لا يُلغي الأبعاد التعدّدية للمعرفة الدينية، وينطبق عليها بكل جزئياتها وخصوصياتها.

والسؤال عن توحيد المنهج داخل كل دين لا يهدف إلى القول بأن الطريق الأفضل لفهم النص الديني يتأتّى عبر أُحادية منهجية، أو الادعاء بأن هذه الأُحادية شرط لازم لانبثاق منهج موحّد قابل للتطبيق على الأديان كلّها، إنما السؤال نابع من دوافع اختبارية لا يُضرّ الخوض بها، ويمكن على ضوئها تمثُّل المنطق الأفضل الذي يُتيح النظر إلى الأديان من زاوية معيارية ومنهاجية واحدة.

ويبقى الجهد في إطار توحيد المنهج داخل الدين الواحد أمراً أعمّ من التعامل مع قوالب اللغة النصّية، أو أنساق العبارة التي تشكّل القضايا الدينية، إذ لا بد لهذا الجهد من أن يلازم الفكر الديني بمجَازاته، وحقائقه، وخصوصياته، مع تعذّر الاختزال أو الحصر في مذهب واحد، والقوننة وفق قاعدة واحدة[1]؛ كل هذا يجعل مثل هذا الجهد محكوماً لأخذ الدين بكل خصوصياته، الصّورية والمادية، الروحية والزمانية، الحضورية والغيبية.

إذاً ليس الموضوع متصلاً بضرورة العمل على توحيد المناهج على مستوى الدين الواحد، بمقدار ما يتصل بضرورة خروج أتباع الديانة الواحدة برؤية موحّدة تجاه تعاليم دينهم وجوهره ورسالته، إذ برغم إمكانية وأهمية توحيد المنهج في فهم الدين (الواحد) تبقى المسألة أكثر أهمية إذا ما كانت الرؤية الموحّدة قد تم التوصل إليها عبر مناهج متعددة. فمناهج متعددة تفضي إلى نتائج متقاربة أفضل من مناهج موحّدة قد تُفضي إلى نتائج متباعدة ومتضاربة... على أن اختلاف الرؤية الموحّدة في الجزئيات والفرضيات لا يفسد في الودّ قضية، ومهما يكن فإن التوحّد الرؤيوي يشكّل مدخلية لازمة للبحث في الإطار المنهاجي الديني الأعمّ المتعلق بالأديان عامة، باعتبار أن ذلك يخلق اتّساقاً وانتظاماً

---

(1) كتابات معاصرة، مقالة: الاختلاف أكثر . . . ، أكثر من قناع، العدد 20، ص42.

داخل كل دين بما يجعل المقاربة والمقارنة والمحاورة بين الأديان قائمة على تقابل الآحاد مع بعضها البعض، من خلال كون كل واحد منها نظاماً معرفياً متّسقاً وموحّداً، وليس على تقابل الكثرات والرؤى التي يكون الواحد منها في خصومة مع نفسه، ويحمل في حدّ ذاته وفي تكوينه المعرفي والمذهبي أكثر من رأي ومعتقد تجاه القضية المصيرية الواحدة، ما يؤدي إلى اختلاط الرؤى، واختلال المقاييس، وانحراف حركة العلاقة بين الأديان عن اتجاه واحد ومباشر نحو اتجاهات عديدة والتفافية.

«العبرمناهجية»:

والعمل على توحيد منهجي في دراسة الدين الواحد، برغم إشكاليته لا يتمّ عبر اختيار منهج ما من بين المناهج المعتمدة، وإقصاء الأخرى؛ لأن ذلك يبعث على ولادة رؤية معرفية مجتزأة وناقصة إزاء الدين نفسه، إذ ماذا لو أردنا مثلاً أن نفهم الإسلام من خلال المنهج الأصولي؟ ألا يؤدي ذلك إلى انبثاق رؤية دينية مشبعة فقهياً مع إقصاء الفهم العقائدي، والأخلاقي، والعرفاني، والفلسفي، والاجتماعي، والسياسي، و. . . بل التأسيس لمثل هذا المنهج ينطلق من منهج «عبر مناهجي» داخلديني يتشكل من مكوّنات مناهج المعارف الدينية عبر علاقة تفاعلية بين هذه المناهج، وإخضاعها لقواعد معيارية واحدة، فلا يكون التركيب فيه، ـ المنهج ـ باعثاً على التضارب والتعارض، وإنما عاملاً على الإتّساق والإحاطة والشمول. ولقد قارب العلامة الطباطبائي في منهجيته التركيبية لتفسير القرآن «العبر مناهجية»، حيث جمع في منهج تفسيري واحد بين أدوات فهم اللغة والفلسفة والعرفان والأخلاق والسياسة والتاريخ والكلام، معتمداً في آن على العقل والنقل، ومازجاً بين الفكر والواقع، ومتجاوزاً البُعدية الواحدة في فهم القرآن، برغم اعتماده على منهجية واحدة.

وتحقيق مثل هذا المنهج المتقدّم يستدعي تخفيف الخصومة المنهجية في الثنائيات المتقابلة بين المباني والمناهج والآليات، بين العقلي والنقلي، الإخباري والأصولي، الكلامي والفلسفي، التجزيئي والموضوعي، الظاهري والباطني، التقليدي والحداثوي... وفي المسيحية كذلك نجد نظير هذه الخصومة بين اتجاهات اللاهوت التقليدي، واللاهوت الليبرالي والجديد، والعقائد الدوغماتية، ونزعة النقد التاريخي، والظاهراتية، والرمزية، والتأويلية و.... وهنا تجدر الإشارة إلى أن التعارض بين هذه الثنائيات والاتجاهات قد لا يكتسي صفة علمية أو هوية معرفية في كثير من الأحيان، بل قد يكون ناشئاً عن ظروف اجتماعية وتاريخية متراكمة؛ بدليل أن تقابل المناهج وتعدُّدها لم يمنع، في موارد عديدة، من الوصول إلى نتائج مشتركة ومتقاربة، بينما «الخصومة مع الآخر تحول دون تفهّمه وإدراك أفكاره ومدّعياته»[1].

والتقريب بين الثنائيات والاتجاهات المبنائية داخل الدين الواحد يمكن أن يسحب نفسه على دائرة الأديان السماوية، فيفضي إلى رؤية توحيدية تجاه الدين، بلحاظ الأخلاق والشرائع والمعتقدات، وتجاوز محذور إضعاف الدين لمصلحة اللادينية، وهذا ما سنعود للحديث عنه بشيء من التفصيل لاحقاً، في إطار الحديث عن التوحيد المنهجي على صعيد الأديان.

بناءً على هذا، ليس ثمة ضرورة معرفية لاختزال التعدّد المنهجي أو إلغائه على مستوى الدين الواحد؛ باعتبار أن المنهج، ـ أيّ منهج ـ، في هذا الخصوص لا يدّعي ـ برغم ما يمتلكه من سلطة معرفية، ـ إمساكه بناصية الفهم الشامل والمتكامل للنص الديني، بل المنهج، وفي

(1) قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20 و21، ندوة حول تعايش الأديان والثقافات، ص94.

إطار تعريفه وتحديد صلاحياته ووظيفته، يدّعي المقدرة على معالجة جانب من الحقيقة الدينية، أو معرفة من معارفها، كما هو حال علم الأصول مثلاً، بما هو علم آليّ يتكفّل بتوفير المعطيات والمحدّدات المفضية إلى دراسة الأحكام الشرعية في إطار علم الفقه. هذا العلم الذي، ـ على أهميته ـ، لا يمثّل مطلق الشريعة والدين، أو كما هو المنهج التأويلي الذي يتطلّع إلى الكشف عن باطن النص دون ظاهره، أو المنهج العرفاني الذي يسعى الى الارتقاء صعوداً للكشف عن المزيد من الحقائق الإلهية التي يتعذّر على العوام الوصول إليها.

خلاصة ما تقدّم، هي أن توحيد المناهج لا يقوم على الاختزال والإلغاء، بل على الشمول والجمع المتجانس بين العناصر المتقابلة، وإخضاعها لتجاذب وتفاعل متبادل، يُفضي إلى إخراج ما لا يتّسق منها مع المنهج الشامل، ويُبقي على ما هو متجانس مع السياق العام ومنتظم فيه.

وعليه، نصل إلى نتيجة مفادها: أن توحيد المنهج على مستوى الدين الواحد يقتضي تعدداً في بنيته ومكوّناته إذا ما أريد له لعب دور إطلاقي وشمولي في فهم الدين بصورته الواسعة ومن حيث هو كلٌّ ذو أجزاء متعددة ورسالة واحدة، إذ لا بد للمنهج ـ، والحال هذه ـ، أن يجمع في آن، بين شمولية وحدوية، وتعدّدية بُعدية، بمقدار ما يجمع الدين ذاته من تعدد في مجالات المعارف ومستويات العلاقة مع الإنسان والكون، فالشمول في هذا المجال مقدّمة ضرورية لحصول فهم رؤيوي متكامل حول الدين.

التماثل الجوهري بين الأديان:

ما تقدّم يُفضي بنا تلقائياً إلى الحديث عن إمكانية توحّد مناهج البحث الديني، وإعمالها في دائرة الأديان السماوية بما هي كلٌّ متّسق

يتشكّل من عناصر، لكلّ عنصر منها خصوصياته وامتيازاته. . . والمدخل إلى ذلك يستدعي، ـ كما تقدّمت الإشارة ـ، توحيداً رؤيوياً، أو إيجاد منظومة معرفية يندرج في إطارها كل دين على حدة، ليصار بعد ذلك إلى النظر في مستوى وعمق التماثل بين الأديان، إذ بمقدار ما هنالك من تماثل بينها يمكن أن يساعد ذلك على التوحّد في المنهج المطلوب أن تخضع له. بمعنى أن تشابه الرسالات السماوية من حيث الوظيفة، والدور، والتعاليم، والمصدر، والسياقات التاريخية، وعلاقاتها بالإنسان وربطه بالآخرة، هذا التشابه يشكّل مدخلية أساسية للحديث عن إمكانية إخضاع النصوص المقدّسة في هذه الرسالات لمنهجيَة بحثية واحدة، أو موحّدة، برغم ما قد تحمله كلّ واحدة منها من امتيازات تميّزها عن غيرها.

ويمكن الانطلاق في العمل على وحدة المناهج في دراسة الأديان من القول بضرورة كون جوهر الأديان واحداً طبقاً للقاعدة المنطقية الكليّة (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد)؛ إذ التماثل في النصوص يُفسح في المجال أمام تماثل في المناهج أيضاً، كما إن وحدة الجوهر تتأتّى عبر التماثل في ذاتيات الدين مقابل عرضيّاته.

وعند هذه النقطة تحديداً يتشكّل مدخل البحث في هذا المجال، ما يستدعي شيئاً من التفصيل.

لكلّ نصّ ديني وَحْياني رسالة يريد إيصالها إلى المتلقّي والمخاطَب، بحيث تشتمل هذه الرسالة على مجموعة من الأفكار المحورية والأساسية، وبعض الأفكار الأخرى الهامشية. الأساسيّ من الأفكار هو «الذاتي» في النصّ، في حين أن الهامشي منها هو «العرَضي»، من دون أن يكون العرضي بالضرورة غريباً عن النصّ دخيلاً عليه، ما يعني أن كلّ ما يمتّ بصلة وثيقة إلى رسالة النصّ المحورية

ومفهومها الرئيس يعدّ ذاتياً، وكلّ ما لا يقترن اقتراناً ضرورياً برسالة النصّ فهو عرضي، إذ انتفاء الذاتي من النصّ الديني يجعل الرسالة مغيَّبة وفاقدة لماهيّتها ومضمونها، في حين لن تنفصم الرسالة عن حقيقتها في حال فقدان النصّ لما هو عرضي فيه[1].

والذاتيات[2]في النص الديني لا بد أن تشترك فيما بينها في كونها مرتبطة برسالة كبرى، أو معتقد أساس تندرج جميعها في إطاره، وتتكامل فيما بينها بما هي مؤدّيات للوصول إليه أو مظاهر للتعبير عنه، وهذا ما يعبّر عنه بجوهر الدين[3].

ونجد لهذا التمييز بين جوهر النص الديني وصدَفِهِ، وذاتياته وعرضياته، جذراً في الفكر الديني الإسلامي والمسيحي على حدٍّ سواء، إذ يذهب الغزالي في كتابه «جواهر القرآن» إلى القول بأن ذاتيّات القرآن هي الآيات التي تتضمن الرسالة الرئيسة للقرآن، في حين يذهب المفكّر المسيحي بولتمان إلى الدعوة لاستخلاص ذاتيّات الكتاب المقدّس عبر مكافحة الأسطورة فيه[4].

ومن الطبيعي أن التماثل في النصوص الدينية يسحب نفسه في كثير

---

(1) المحجة، العدد السادس، العرضي والذاتي في النص، علي رضا قائمي نيا، ص69.

(2) نضرب مثالاً على ذلك النص القرآني الذي يحدّثنا عن الصلاة في الكثير من الآيات، فالصلاة: هي من ذاتيات النص القرآني بحيث لو حذفت منه لافتقد إلى جانب أساس من رسالته، والحج كذلك والصوم والجهاد و. . .

(3) فذاتيات النص القرآني، على سبيل المثال، التي هي الصلاة والصوم والحج والجهاد و. . . نستطيع القول من خلال النظر إلى العلاقة فيما بينها أنها تسعى إلى تكريس عقيدة التوحيد حيث تندرج جميعها في إطار هذه العقيدة وتفضي إليها، وتجسّد تعبيرات مختلفة عن الإيمان بها والخضوع لها، وعليه، ربما يجوز القول: إن التوحيد يشكّل جوهر الدين الإسلامي الحنيف، حيث لم يُصر في النص القرآني والروايات المأثورة إلى التأكيد على عقيدة، كما هو الحال إزاء التوحيد ونبذ الشّرك.

(4) المصدر السابق ذاته، ص71، 72.

من الموارد على الفكر الديني ذاته في إطار الأديان، وخاصة في الدوائر المفاهيمية الثلاث التي تشترك فيها الأديان السماوية؛ أي الأخلاق، (القيم)، والعقائد (اللاهوت)، والشرائع (الأحكام)، إذ إن معظم الدراسات المقارنة بين الأديان السماوية على مستوى هذه الدوائر تُفضي إلى مماثلات كثيرة، تعكس تقارباً كبيراً في طرائق التفكير لدى مفكّري هذه الديانات، إلى حدٍّ يصحّ معه القول: إن هناك بعض المشتركات التي توصّل إليها بعض المفكّرين الدينيين، تصلح لتشكل أرضية صلبة لانطلاق حوار أديان بنّاء ومُنتج، فنجد على سبيل المثال: جون هيك صاحب التعدّدية الدينية يعتقد أن عدداً كبيراً من غير المسيحيين هم أتقياء ومسالمون في ظل اعتناقهم أدياناً أخرى، أو ما يقوله رودولف أوتو من وحدة الأديان، معترضاً على القول بأن المسيحية وحدها تمثّل طريق الخلاص[1]. في حين نجد مفكرّاً مسلماً وهو الشهيد مرتضى المطهري، يصل إلى نتيجة في كتابه «العدل الإلهي» مفادها: أنه من الممكن لغير المسلم أن يدخل الجنة في ظل توافر شروط معينة[2]. ومؤخراً «بدأ اللاهوتيون المسيحيون، لا سيما المتحررون منهم، التشكيك في فكرة أن الفلاح لا سبيل له إلا الكنيسة المسيحية، وتمادى البعض مثل هانس كونغ إلى القول بأن المسيحية غير متعارضة مع كون محمد رسولاً من الله حقاً»[3].

كما إن تحديث الفكر الديني، وتطوير آليات فهم النصوص المقدسة، وتطوّر المناهج الدينية، وتدرّجها وفق مراحل تاريخية، تخلق

---

(1) د. علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ترجمة حيدر حب الله، الغدير، ص395.

(2) الحياة الطيبة، العدد رقم 11، حوار مع د. لغنهاوزن، ص17.

(3) قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20 و21، ندوة تعايش الأديان والثقافات، ص92.

عوامل ملائمة للعمل على إيجاد منهجية بحث موحدة عبر دينية، فمؤخراً تمّ استحداث فرع جديد للإلهيات في بعض معاهد اللاهوت المسيحي أطلق عليه: «إلهيات الأديان»، إلى جانب «الإلهيات التاريخية»، و«الإلهيات المنظومة» (السيستماتيك) و«الإلهيات العملية»، حيث يتكفّل هذا الفرع بالعمل على تقديم أديان الآخرين انطلاقاً من لاهوتهم الديني[1]، مع ما يماثل ذلك من اهتمام وعناية بالأديان المقارنة لدى المفكّرين المسلمين، والمعاهد الدينية الإسلامية. وإن أية قراءة لمسار هذا التحديث تُفضي إلى ملاحظة منحى تقريبي في التدرّج الحاصل؛ الأمر الذي يعزّز إمكانية تحقّق منهجية واحدة للبحث الديني، فتطوّر المنهج التفسيري للكتاب المقدّس، ـ مثلاً ـ من صيغته التقليدية القائمّة على الرمز والتمثيل، إلى منهج النقد التاريخي، ثم الهرمنوطيقا بكافة أشكالها، تتوازى مع ما يماثلها من تحديث في مناهج الفكر الإسلامي عبر جهود تندرج في إطار فلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، والانتقال من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي، وعصرنة مضامين الوحي، من خلال الأخذ بمقاصد الشريعة، ولحاظ الظروف الزمانية والمكانية، من دون أن يعني ذلك خروجاً على أصالة الفكر الديني، وثبات الوحي المقدس.

ولا يخفى أن ذلك كلّه يمهّد للالتقاء على حيّز منهجي «عبر ديني» يؤدي إلى تلاقٍ مضموني ومفاهيمي بين الأديان، وخاصة إذا ما حُفظ للعقل دوره اللائق وأُعطي موقعه في سياق المنهج. إذ يُعتبر العقل من أهم البواعث على التلاقي بين الأديان، فالعقل وأدواته هو الآلية التي يعتمد عليها علم اللاهوت[2]، في حين لا يحتاج المرء إلى كثير جهد

(1) المصدر السابق نفسه، ص97.

(2) فلسفة الفكر الديني، لويس غرديه وج قنواتي، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، ج3، ص20.

للتدليل على مكانة العقل في «الكلام الإسلامي» خاصة، والمعارف الدينية الإسلامية عموماً[1].

وفي الأساس، ثمة سمات كليّة تنطبق على الأديان كافة، يمكن أن تُدرج في إطار الحوافز والمحدّدات لتأسيس منهج ديني موحّد، وهي صفات اعتبرها أحد الباحثين المسلمين المعاصرين بمثابة مرتكزات معنوية للدين، مطلق دين، وأحصاها في اثنتي عشرة صفة أو سمة: الدين فلسفة حياة، طلب الحقيقة (من دون ادعاء احتكارها)، الممارسة التقليدية، أخلاقية الكون، ضبط النفس، سيادة الذات، الطمأنينة بلا اطمئنان، النزعة الإنسانية، مصارحة الذات، استيعاب هفوات الآخرين، الثقة بالنفس، تحاشي الوثنية[2].

وجدير بالذكر أن هذه النقاط يستوحيها الباحث من خلال فهم المتديّن العقلائي للدين، ومهما يكن فإن الأهمية فيها تكمن في جهة الاشتراك القائمة بينها لناحية انطباقها على جميع الأديان.

إلى ذلك يلعب التلاقي في بعض مكوّنات مناهج الأديان دوراً يعزّز إمكانية توحيد هذه المناهج، إذ الكثير من المصطلحات المنهجية تستبطن، برغم تعددها واختلافها في الشكل، تقارباً في المضمون والدلالة، مثل: «وسائط العلم» عند المتكلم المسلم التي تماثل مدارك اللاهوتي في المسيحية، وأيضاً «التاريخ، التقاليد البشرية، عند المسيحيين، تشبه «السنّة المتواترة» عند المسلمين[3]، و«التجلي الإلهي»

---

(1) يقول الرازي في المحصّل إن البديهيات والاستنتاجات العقلية هي الأساس والمُدرك الأول.

(2) قضايا إسلامية معاصرة، العددان 20و21، التديّن العقلاني (مصطفى ملكيان)، ص4 ـ 20.

(3) فلسفة الفكر الديني (م. س) ج3، ص178.

إزاء «التجليات القدسية»، و... إلى ما هنالك من مثل هذه المتشابهات.

وبالجملة، إذا كانت وحدة الأديان من حيث الجوهر مدخلاً أساسياً وشرطاً مقوّماً لوحدة مناهج البحث الديني، فبالإمكان في هذا الخصوص الأخذ برأي ابن عربي الذي آمن بـ :

1 ـ كون الأديان واحدة في حقيقتها، وهذه الحقيقة هي الوحي الرسالي، وهي وحدة «مضمونية تربط بين تعاليم الأديان السماوية برغم ما بينها من اختلاف في الصور الظاهرية والأبعاد الشكلية»[1].

2 ـ إن الأديان تلتقي من حيث الجوهر، وجوهر الأديان هو التجربة التوحيدية[2].

3 ـ برغم اختلاف الأديان، إلا أنها تشترك في الباطن، وسرّ الاختلاف بينها يعود إلى خصائص كلّ نبي، وظروف الأقوام التي أرسل إليها النبي[3].

وعليه، فإن رسالة الوحي الأساسية في الإسلام ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد، لما يمثّله من معتقد متعالٍ ومقصد ترتبط به وتدفع إليه كلّ ذاتيات النص القرآني؛ حتى يمكن القول: إن أية شَعيرة أو فريضة يؤدّيها المسلم، إنما تبدأ من الاعتقاد بالتوحيد وتنتهي إليه، وفي المقابل، إن الأديان السماوية الأخرى ليست منكرة التوحيد برغم ما طرأ عليها من تحريف؛ ذلك أن التوحيد الإبراهيمي ما زال في عمق الأديان الإبراهيمية جوهراً لها لما يمثله من عنوان. تندرج جميعاً في إطاره، بمعزل عن مظاهر الشّرك التي تبدو في معتقدات أهل الكتاب مثل: عقيدة الثالوث

---

(1) علي شيراواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية (م.س) ص398.

(2) المصدر السابق، ص387.

(3) المصدر السابق، ص399.

عند المسيحيين، حيث يرى المسلم أن الوقوع في الشّرك من مستلزمات القول بهذه العقيدة، في حين يستنكر المسيحي القول بكون هذه العقيدة تُفضي إلى الشرك، ويفسّر ذلك بأنه نوع من الحلول أو التمظهر لحقيقة الخالق الواحدة:

«. . . إن فهمنا الصحيح للثالوث ليس إلا ثمرة ناتجة عن الفهم الصحيح للتوحيد. . . كار رابر مثلاً، في محاضرة ألقاها ضمن جلسة عمل عقدها الجانبان المسيحي والإسلامي. . . قال: كلما فكّرنا في التوحيد تفكيراً منطقياً مُحكماً، قادنا ذلك في نهاية المطاف إلى الثالوث، كذلك تانتبرغ توصّل إلى النتيجة ذاتها. . . أفلا نجد هنا مرتكزاً جيداً لحوار مثمر مع المسلمين؟»[1]. . . . «يمكن إذاً أن نرى في رسالتَي يسوع (ع) ومحمد (ص) طريقتين مختلفتين لوحي توحيدي واحد، ومن ثم يمكن أن نقول إن هاتين الرسالتين تتناولان في الأساس الوحي ذاته، إنما على صعيدين تاريخيين مختلفين. . . وبالتالي ألا يتضمن كلّ من الوحي المسيحي والوحي الإسلامي وحياً واحداً صادراً عن الله الواحد الأحد؟»[2].

أمّا كون الجوهر مقوّماً لوحدة المنهج في دراسة الأديان فتستند إلى ضرورة التجانس بين الأديان، حتى يمكن خضوعها لمنهج واحد، ولضرورة السنخية بين المنهج من جهة والنص من جهة ثانية.

ـ فالتجانس بين الأديان[3] يعني أن هناك مشتركات وامتيازات فيما بينها، فإن كانت هذه المشتركات تتعلق بالعرضيات فحسبُ، فهذا يعني

(1) أندراوس بشيه، عادل خوري، الإسلام يسائل المسيحية (م.س) ج13، ص77.
(2) المصدر السابق نفسه، ص47.
(3) المنهج بالنسبة للدين أشبه ما يكون بالمرآة التي تعكس خصوصيات النص الديني ومضامينه بكل شفافية.

عدم كونها (الأديان) متجانسة، وتحوّل الاشتراك فيما بينها إلى ما يشبه الاشتراك اللفظي، وبالتالي تعذّر إمكانية خضوعها لمنهج واحد؛ لانعدام جهة الاشتراك الأصيلة بينها، التي تجعل منها ذات طبيعة واحدة تنطبق عليها مكوّنات المنهج وآلياته، على نحو متواطئ أو مشكّك. أما إذا كان الاشتراك فيما بينها (الأديان) متمثّلاً بالذاتيات التي تشكّل بمجموعها جوهراً للدين، فإن هذا الاشتراك يشكّل مقوّماً لانبعاث المنهج، بحيث لو لم يكن هناك اشتراك بين الأديان، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يكون لدينا مقارنة بين الأديان، لتعذّر إمكانية المقارنة والمقاربة بين شيئين لا يجمع بينهما أي شيء مشترك، ولا يوحّد بينهما جنس واحد.

وبعبارة أخرى: الأديان إما أن تشترك فيما بينها أو لا... فإن كانت لا تشترك، فهذا يعني كونها حقائق منفصلة عن بعضها، ومتباينة بالكامل، بحيث لا يجوز أن ينطبق عليها منهج واحد؛ لانعدام التجانس والتماثل من كل الجهات. فلو صحّ لمنهج ما أن يطبّق على أحدها لما صح تطبيقه على غيره من الأديان.

وإذا كان الأمر كذلك، فلم يبق سوى احتمال أن الأديان تلتقي بالذاتيات (وبالتالي الجوهر)؛ لأن قراءةً للنصوص الدينية في الرسالات السماوية تضعنا أمام حقيقة التقائها في فرائض الصلاة، والصوم، والحج، ... لكنها ـ الأديان ـ تختلف في كيفية أداء هذه الطقوس، إذ هذا الاختلاف يتعلق بالعرضيات[1].

(1) لتقريب فهم العلاقة بين المنهج الواحد والأديان يمكن الاستفادة من القاعدة الفلسفية التي تقول إنه لا يمكن للمفهوم الواحد بما هو أن يحكي عن مصاديق كثيرة بما هي كثيرة إلا من خلال جهة الاشتراك بينها، إذ جهة الاشتراك هذه تتكفّل بانطباق المفهوم الواحد والكلّي على المصاديق برغم كونها متعددة والأمر نفسه يصحّ تطبيقه على العلاقة بين المنهج والأديان، إذ لا يمكن تطبيق منهج واحد عليها من حيث هي كثيرة ما لم يكن هناك جهة مشتركة بينها تقوّم المنهج وتجعله قابلاً للحكاية عنها وهو الجوهر.

أما بالنسبة للسنخية بين المنهج والنصّ الديني (بمعناه الواسع) فهي مسألة ضرورية؛ باعتبار أنه لا يجوز أن يطبّق أي منهج على أي نصّ من دون ضابطة وملاك، بل ليس أي منهج يُفضي بنا إلى فهم أي نصّ. والسؤال يأتي هنا حول الضابطة التي تجعل منهجاً ما قابلاً للإعمال على نصّ معين؟ لا شك في أن التسانخ بينهما هو المدخل للإجابة عن هذا السؤال... وهو موضوع معقّد وشائك يستحق الدراسة في سياق مستقل... لكن، بشكل عام: المقصود بالسنخية هنا هو كون أدوات المنهج مستخرجة من بيئة النصّ، وقابلة لمحاكاتها وتقويمها، بحيث تكون الضوابط المعيارية في المنهج وأدواته في فهم النصّ وتفكيكه، وتركيبه، والخلوص إلى النتائج الكامنة فيه، تدور في نفس الفضاء الذي يتنفس فيه مضمون النصّ. مثلاً: ألا يفتَرض النصّ القرآني على المنهج التفسيري أن يشتمل على آليات في فهم التاريخ، الأخلاق، السلطة، العقائد، والفقه؟ نظراً لكون النصّ القرآني ذاته يشتمل على هذه المضامين، وفي السياق ذاته يأتي الحديث عن أديان عديدة لأننا بذلك نتعامل مع نصوص متعددة رغم اشتمالها على مجالات مختلفة، وعندما نتعامل مع هذه النصوص وفق منهجية واحدة، فكأننا بذلك نتعامل معها على أنها نصّ واحد ذو طبيعة كلية، برغم ما تشتمل عليه من اختلافات وخصوصيات، وهذه الطبيعة الكلّية للنصّ الأدياني، ـ إذا صحّ التعبير ـ، لا يمكن تحققها وتشكّلها من نصوص متعددة ما لم يكن هناك مشتركات أساسية وجوهرية بينها.

خلاصة القول: إن المنهج «عبر الديني» يتقوّم من خلال التوحّد الجوهري بين الأديان، المنبثق عن اشتراك في الذاتيّات، في حين أن الاختلاف بينها في العرضيات وبعض الذاتيّات أمر مطلوب، وربما ضروري، لأن المنهج الواحد لا يهدف إلى جعل الأديان ديناً واحداً، وخصوصية هذا المنهج تكمن في أنه قابل للانطباق على سائر الأديان

برغم خصوصياتها وامتيازاتها، حيث يتمّ من خلاله تحديد مساحات الالتقاء ومواضع الاختلاف بين الرسالات السماوية بشكل دقيق.

بيد أن من المهم جداً الإشارة إلى أن وظيفة المنهج «عبر الديني» لا تنحصر في تحديد مساحات الالتقاء بين الرسالات السماوية بمقدار ما تتصل بتعميق فهم الدين، وبكيفية توظيف النتائج المعرفية للتقارب الديني باتجاه تحديد وظيفة الأديان (بما هي أمر كلّي وتندرج في إطار واحد). وبالتالي تحديث هذا الدور وتفعيله وفتحه على آفاق رحيبة ومعاصرة . . . بمعنى أن دوره هو الكشف عن معطيات جديدة في النصّ فحسب، ولا يطمح إلى إرجاع النتائج المكتشفة إلى النصّ ذاته، وتسجيل امتيازات إضافية له، بل المراد في هذا المنهج إعادة ضخّ وإنتاج نتائجه ومكتشفاته في الواقع، ما يُضفي عليه هوية وساطية يلعب من خلالها دور الربط بين الدين والواقع.

وبالعموم، يمكن تشبيه العلاقة بين المنهج والنصّ، بالعلاقة بين المفهوم والمصداق، إذ مهمة المفهوم الحكاية عن المصداق (أو المصاديق) ونقل مدلولاته ومكوّناته إلى الذهن. . . أو بالعلاقة بين اللفظ والمعنى إذ يتكفّل اللفظ المنطبق على المعنى نقل دلالته إلى الذهن بناءً على مَلاك ما، بحيث لا يجوز استخدام أي لفظ لا ينطبق على المعنى، وبالتالي فإن وظيفة المنهج إزاء النص كوظيفة المرآة التي تعكس بصفاء كل ما بإزائها.

ملاحظة:

تجدر الإشارة إلى أن حدود دائرة عمل المنهج «عبر الديني» من الممكن أن تتّسع تارة لتستوعب البحث في الأديان بكلّ معارفها وعلومها، وأن تضيق تارة أخرى لتتناول نمطاً محدّداً من المعارف الدينية. وإذا أخذنا بالقول: إن الأديان السماوية تشترك في ثلاث دوائر

معرفية هي: الأخلاق (القيم)، اللاهوت (الكلام)، الشرائع (الأحكام الشرعية)، فهنا من الممكن أن تتمّ صياغة منهج واحد لكل دائرة من هذه الدوائر، لكن لا من خلال تناولها وتمثّلها بما هي دائرة تتصل بدين واحد، بل من خلال ارتباطها وموقعيّتها في الأديان كافة، فيُؤخذ بها على أنها دائرة واحدة، لكنها ذات اتجاهات متعدّدة تبعاً لتعدّد الأديان التي تنتمي إليها.

أما مدخلية الوصول إلى منهج موحّد لدراسة الأديان، فتكمن في العمل ـ كما تقدمت الإشارة ـ على إعداد وبلورة منهج عبر مناهجي، يشتمل على سائر المناهج الملائمة التي لا بد منها في دراسة الأديان والمتجانسة معها، على أن لا يكون الجمع بين هذه المناهج التقاطياً أو توليفياً، بل صَهْراً تفاعلياً وحوارياً، فيعترف كلّ منهج بوظيفة الآخر وجدواه، وبالتالي الانتقال من حالة السجال والتضارب بين المناهج إلى حالة من التفاعل والتكامل، ومن ثم الخلوص إلى نتائج منبثقة عن تعدّدية وشمولية وإحاطة. وقد تبدو صياغة مثل هذا المنهج أمراً شاقّاً ومتعذّراً، بيد أن أية دراسة للمنهج الذي طبّقه الملا صدرا على مباحث الفلسفة تُفضي بنا إلى القول إنه قد أسّس بامتياز لمنهج «عبر مناهجي» فلسفي صَهر في بوتقته مناهج العرفان، الكلام، الحكمة الإشراقية، والحكمة المشائيّة، وهي مشارب منهجية كانت تبدو من قبلُ متضاربة ومتعارضة، لكنه استطاع إجراء مصالحة ومواءمة فيما بينها، وأثبت أنه يمكن توظيف كل هذه المناهج في إطار منهج واحد «عبر مناهجي» واستخدامه للوصول إلى منظومة فلسفية على درجة عالية من التماسك والعمق[1].

وهنا لا بد من التأكيد على ضرورة التزام المنهج «عبر المناهجي» بضوابط مناهج البحث العلمي، شأنه في ذلك شأن أي منهج... إذ لا

(1) راجع: مناهج البحث في الدراسات الدينية، أحد قراملكي معهد المعارف الحكمية الفصل الثاني عشر.

بدّ من اعتماد التعريف والتحليل والاستدلال، والأخذ بالمسلّمات المنهجية القائمة على عدم القول بصدق الشيء من دون دليل ما لم يكن صادقاً، واعتماد التجزئة، وإعادة التركيب والدقة في الملاحظة، والمراجعة والتقويم والاستنتاج[1].

وبناءً على ما تقدّم، فإن أية رؤية عميقة وموحّدة تجاه الأديان، لا بد أن تنبثق عن منهج تعدّدي يتمثّل التعدّد الحاصل في الأديان ذاتها، بيد أن ثمة فرقاً بين كون التعدّد باعثاً على التنافر والتعارض، وبين توظيفه في سياق تكاملي متجانس.

إلى ذلك، فإن اختلاف الأديان في بعض الذاتيات، ـ فضلاً عن كثير من العرضيات ـ، لن يمنع من حصول التوحّد المنهجي الديني؛ ذلك أنه من الممكن تمثُّل جنس هذا الاختلاف في المنهج من دون فصله، فتصبح من وظائف المنهج تحديد مكامن الاختلاف وأسبابه ومؤدياته وخصوصياته، وبالتالي إدراجه في الخانة التي يستحقها.

وهكذا، ثمة إمكانية لصياغة منهج تماثلي موحّد بين الأديان بمقدار ما هنالك من تماثل بين الأديان ذاتها، فتصبح مكوّنات المنهج وعناصره مركّبة تماثلياً تبعاً للتماثل المركّب على مدى الأديان.

أما عناصر الاختلاف فيمكن إبقاؤها خارج إطار مكوّنات المنهج «عبر المناهجي» فيما إذا كانت غير متجانسة (لا تندرج تحت جنس واحد)، وتعذّرت المواءمة بينها، فهذا المنهج بحكم وظيفته يستطيع التعامل مع المختلفات والوصول إليها، ليس انطلاقاً منها، بل انطلاقاً من المتماثلات نفسها.

---

(1) راجع المقالة في الطريقة (المنهج)، ترجمة جميل صليبا، ط2، بيروت .1970 ص102 و104 (نقلاً عن مجلة الفكر العربي)، العدد 42، ص1.

تبيئة مكونات المنهج:

وهذا يعني أن السنخية بين المنهج «عبر المناهجي» من جهة، والنصوص الدينية من جهة ثانية، أمر مطلوب؛ إذ العناصر والمكوّنات الأساسية لهذا المنهج، إمّا أن تُستمد من النصّ الديني، وإمّا أن تكون متكيّفة مع خصوصياته، وصالحة لتشكل آلية للتعامل مع مضامينه. وإن أي رأي أو عنصر منهجي لا يُستمد من البيئة الدينية ذاتها، يمكن العمل على تبيئته وجعله منسجماً مع هذه البيئة. كما هو حال علم الأصول عند المسلمين، إذ مع كون بعض مكوّنات هذا العلم الآلي لم تولد في بيئة معرفية إسلامية، إلا أنّ العلماء المسلمين قاموا بتبيئتها حتى باتت منسجمة مع النصوص والروايات الإسلامية... ومهما يكن من أمر فإن أي نتاج إنساني في إطار المنهجيات يراعي ضوابط العقل، ولا يتعارض مع البديهيات والسيرة العقلائية، يمكن تبيئته واستخدامه في سياق الفهم الديني، شرط أن يكون مجال عمله العلوم الإنسانية والمجالات المعرفية الدينية.

معالجة اشكال:

مجمل ما تقدّم، قد يقود إلى طرح إشكال وهو: إن فهم التماثل بين الأديان إنما يحتاج إلى منهج، وفي الوقت نفسه، تحقّق المنهج في فهم الأديان إنما يتوقّف على التماثل بينها... ألا يؤدي ذلك إلى الوقوع في محذور الدور؟

الردّ على هذا الإشكال ينطلق من القول بأن فهم التماثل إنما يحتاج إلى منهج، هذا صحيح، لكن ليس بالضرورة أنّ هذا الفهم إنما يحتاج إلى منهج موحّد، إذ تقييد المنهج ها هنا بقيد (الموحّد) يُفضي إلى اختلاف في الحيثية، على نحوٍ لا يكون معه المنهج في فهم التماثل هو المنهج الموحّد ذاته لدراسة الأديان ككلّ، فالمنهج الأول من الممكن

أن يكون أيّ منهج داخلي يُعتمد في دراسة الدين الواحد. في حين أن المنهج الثاني هو المنهج «عبر المناهجي» الذي تحدّثنا عنه. ولقد ذكرنا فيما سبق أنه يمكن دراسة كلّ دين على حدة، وفق أدوات منهجية قد تكون تقليدية، ليصار على ضوء ذلك إلى النظر فيما إذا كانت المماثلة في الجوهر والذاتيات حاصلة بين الأديان أم لا، وعلى هذا تتقرر إمكانية ولادة منهج واحد في دراسة الأديان، تكون وحدة الجوهر مقدّمة له.

هذا فضلاً، ـ كما أشرنا سابقاً، ـ عن أنه ليست وظيفة المنهج «عبر المناهجي» تحديد مدى التماثل بين الأديان، بمقدار ما المطلوب منه تعميق الفهم المشترك للدين، «وتوظيف ذلك في خدمة تفعيل دور الدين، وخدمة العمل الديني انطلاقاً من التماثل ذاته.

وفي الختام، من الضروري التأكيد على أن ما ذكرناه في سياق هذا البحث لا يدّعي عدم إمكانية دراسة الأديان بما هي أمر كلّي إلا من خلال منهج موحّد (عبر المناهجي)، بل المدّعى هو أنه لا يمكن صياغة منهج موحّد لدراسة الأديان ما لم يكن هناك تماثل بين الأديان، وتحديداً من جهة الجوهر والذاتيات... وفرقٌ كبير بين الموردين.

الفصل الثاني

لاهوت الأديان: مقاربة منهجية ومعرفية

ثمة بيئة معرفيّة مطلوبة من أجل حوار مُنتج بين الاسلام والمسيحية، هذه البيئة يمكن توافرها في ظل المناخات الرحبة والجديدة التي يشيعها كلّ من علم «لاهوت الأديان» وعلم «الكلام الجديد»، وذلك لما يحمله الأول من شفافية في عرض الذات ومخاطبة الآخر، ومحاولة فهمه، وبما هو محاولة لتصويب نظرة الكنيسة إلى الديني المختلف، و«الارتداد عن أخطاء الماضي ومعاصي الاستعلاء»[1]، والخروج من المراكمات التاريخية الذاهبة إلى إقصاء الأديان الأخرى، وتجريدها من بُعدها الخلاصي. ولما يتّسم به الثاني من أهمية تكمن في كونه يُخرج علم الكلام من إطاره التقليدي إلى آفاق أكثر شمولاً ومعاصرة، وينتقل به من الجدل إلى الحوار، ومن التجريد إلى الربط بالواقع والحياة، ومن الانقسام إلى الوحدة، ومن الإلغاء والمصادرة إلى الاعتراف والقبول، ومن القوالب المنطقية الصارمة إلى مناهج معرفية تستوعب خصوصيّات الفكر وتحولاته، على أنَّ كلّ ذلك، ليس بالضرورة أن يؤدي إلى الإخلال بالأصول أو التخلّي عن الثوابت.

---

(1) مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق ص 67.

من هنا يشكّل علم الكلام، بصيغته الجديدة، مرجعية مناسبة لقراءة علم «لاهوت الاديان» ومقاربته، باعتبار الموقعية المحورية التي يشغلها موضوع «الخلاص وحقّانية الأديان» في الفكر الكلامي المعاصر واللاهوت المسيحي الجديد على حدّ سواء. بيد أنّ أيّة مقاربة كلامية معاصرة لعلم «لاهوت الأديان» سوف تظل، إلى حدّ ما، أسيرة المعيارية في الفهم والتقويم تبعاً للأصول والثوابت الحاكمة على الفهم الكلامي عامة، كما إن لاهوت الأديان لن يستطيع التحرر بالكامل من تأثير الإسقاطات القبلية المهيمنة على اللاهوت المسيحي عموماً في حكمه على الآخر الديني، هذا كلّه مع ضرورة الاعتراف بأهمية المَدَيات المرنة، وجدية المُفضيات الاجتهادية المتحركة التي تنتهي إليها أية مقاربة من هذا القبيل، والتي تندرج تلقائياً في إطار تعزيز الحوار والتواصل لمصلحة العمل الديني المشترك والقيم المعنوية في مواجهة اللادينية وإفرازتها الآخذة بالتصاعد على الصعيد العالمي.

وحدة الجوهر الديني كمنطلق للحوار

ثمة محاور خلاف أساسية وبارزة بين النتاج اللاهوتي والفكر الكلامي عموماً (التحريف، التثليث، ألوهية عيسى، صَلب المسيح، التبشير بمحمد. . .)[1]، هذه المحاور تشكلّ البدايات لكل مّا نشهده من اختلافات تفصيلية وجزئية بين الديانتين في الإطار العقائدي. . لكن إزاء ذلك، ثمة أيضاً، محاور وفاقية جوهرية يمكن الوقوف عليها وبلورتها تأسيساً لعلاقة جديدة تقوم على الفهم الموضوعي، بعيداً عن أية مجاملة تفرضها بروتوكولات الحوار، وعن أية مساجلة تقتضيها خصوصيات العصبية والانتماء.

---

(1) راجع: وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، منشورات المكتبة البولسية، الطبعة الأولى، 1992، ص 20 ـ 23

إن أهم قاعدة اعتقادية تمثّل منطلقاً للتوافق بين الديانتين هي الوحدة بينهما من حيث الجوهر المتجلّي بعقيدة التوحيد[1].

فالتوحيد في الاسلام هو الأصل والمبدأ والمقصد على نحوّ لا لبس فيه ولا جدال. كما إنَّ المسيحية تتمسك بمبدأ التوحيد وتنبذ الشرك والوثنية، إذ «الكنيسة بحسب المجمع الفاتيكاني الأول تؤمن وتعلّم بأن الله واحد، وهو الحقّ الحيّ خالق السماء والأرض»[2]. ولكن برغم ذلك فإن وحدانية البارئ تعالى في الفكر اللاهوتي المسيحي أقل نقاءً وشفافية عما هي عليه في الاسلام، ومشوبة بمفاهيم ومعتقدات غامضة ومركّبة، ما يجعل هذه الوحدانية بحاجة إلى فعالية مضافة، واجتهاد في سبيل تظهيرها وتنقيتها.

العقل وأهميته في الحوار اللاهوتي ـ العقائدي:

والواقع أن العمل الاجتهادي إذا صحّ التعبير، في المجال اللاهوتي ـ العقائدي، غير مضمون العواقب. إذ برغم إمكانية كونه إطاراً تقريبياً بين الأديان بشرط توافر شروطه الموضوعية بمعزل من المؤثّرات الخارجية والقبليات المهيمنة ـ إلا إنه غالباً ما شكّل عامل فرقة واختلاف في كل مرة أُسقطت فيها عن العقل أوليته وتحوَّل فيها إلى مجرد آلة لدحض الآخر وإثبات الذات، فيما يُفترض أن يكون طريقاً موصلاً إلى الحقيقة. هذا في حين أن الحقيقة الدينية بجوهريتها وكلّيتها قابلة للثقف والتناول من خلال الفطرة السليمة والوجدان ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾[3]، وبحسب ما جاء في رسالة بولس إلى

---

(1) راجع الفصل الأول من القسم الأول من هذا الكتاب.

(2) المجمع الفاتيكاني المسكوني الأول، نقلاً عن وثائق عصرية في سبيل الحوار، م. س، ص 87.

(3) سورة هود؛ الآية: 15.

أهل رومية «ما يُعلم من الإلهيات هو واضح في الناس، إذ قد أوضحه لهم الله، لأن غير منظوراته قد أبصرت منذ خلق العالم، إذ أُدركت بالمبروءات»[1].

إذاً، في مثل هذه الأجواء، لا بدّ للعقل من أن يتكامل مع الفطرة، وأن يحتفظ بمكانته، في ظلّ حفاظه على مُفضياته البرهانية والتأويلية، وابتعاده عن الشوائب والنوازع التي من شأنها إعاقته والحؤول دون وصوله إلى الحقائق والثوابت، لأن فيُ ظل انعدام الحجيّة والبُعد الاتصالي للآليات المعرفية الأخرى لدى كلّ ديانة إزاء الأخرى يبرز العقل كحاجة أساسية في الحوار والتواصل والتقويم، بيد أنه يجب الاعتراف بأن المسلمين أكثر تمسّكاً بالعقل، إذ جعلوه اصلاً في الاعتقاد ومصدراً في التشريع، وهو عندهم ذو قيمة ذاتية، وضروري في اقتناع الذات وإقناع الآخر على حدّ سواء، وبه يُثيب الله وبه يعاقب، بخلافه عند المسيحيين الذين قصروا دوره على الذود عن الذات في دائرة الدفع، أو محاولة إقناع الآخر بحقّانية المسيحية في دائرة الجذب، لكن دوره هذا يكاد يتلاشى وينعدم في الدائرة الداخلدينية المقفلة لمصلحة الأسرار والمعميات التي يجب الاخذ بها وحملها، بمعزل عن الحاجة إلى الاستدلال العقلي عليها، ففي داخل الدائرة الايمانية المسيحية تأخذ الأسباب الموجبة للإيمان موقع الأولويّة بدلاً من البراهين المثبتة للاعتقاد.

ومهما يكن، فإذا كانت الأديان عموماً مركّبة من أجزاء عقلانية وأخرى غير عقلانية[2]، فإن الضرورة تقتضي كون الجزء العقلاني (المنسجم أو المتباين) من هذا التركيب، منطلقاً لأية مقاربة عقائدية بين الأديان، إذ لا مناص ها هنا، وفي مرحلة أولى، من العقل بما هو آلة

---

(1) نقلاً عن وثائق عصرية في سبيل الحوار، م.س، ص 76.

(2) علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، الغدير، ترجمة حيدر حب الله، ص 51.

معيارية مشتركة، سواءٌ بقيت الفعالية العقلانية، في داخل الحيّز المعتقدي (المعقول) أو تجاوزته، في مرحلة لاحقة، إلى الحيّز الآخر المقفل (اللاعقلاني)، وحاولت التعامل مع هذا المقفل، سواء عن طريق العقل ذاته في إطار محاولاتٍ لعقلنة ما قد يبدو أنه غير معقول، أو عن طريق آليات معرفية اخرى يمهّد لها العقل، شريطة اتّسامها بالاشتراك والاتصال والقبول لدى الجانبين.

من هنا، إن أية مقاربة بين لاهوت الأديان وعلم الكلام لا بد أن يكون العنصر العقلي هو الحاضر الأوّل في منهجيتها وآلياتها برغم الاختلاف في فهم العقل وتحديد صلاحياته وحدوده، وكيفيّات التعامل معه، نظراً لكون العقل ملازماً للبحث الكلامي، وفي الوقت نفسه، نتيجة كون موضوع لاهوت الأديان هو الآخر الديني، وليس الأنا المقفلة، ما يستوجب العمل في هذا الإطار بعيداً عن المعيارية الذاتية، والإقبال على قراءة الاخر بموضوعية يكون العقل رائداً فيها، بنحوٍ نتمثّل معه الآخر بالصورة التي هو عليها، وليس بالنحو الذي تنتهي اليه المعايير الخاصة والضيّقة.

فبعيداً عن المُعطى العقلي، كيف يمكن للمسلم أن يتفهّم عقيدة الثالوث المغلّفة بالسّرية، فيما عقيدته التوحيدية محاطة بالعقل من كلّ جانب بشكل ينبثق عنه منظومة عقائدية متكاملة قائمة على العقل. وصحيح أن ثمة مفاهيم في الإسلام مقفلة أمام العقل، لكنها تكاد تنحصر في ذات الربوبية المقدّسة، بينما في المسيحية، المعتقدات المتعالية على العقل والمقفلة أمامه كثيرة، بنحوٍ دفع المتكلمين المسلمين إلى اتهام العقائد المسيحية بالقُصور لأنّها غير معقولة ولا يمكن الاستدلال عليها[1].

---

(1) النظرات المتبادلة بين الاسلام والمسيحية، جامعة البلمند المسيحية، رؤية المسيحية لدى المتكلمين المسلمين، رضوان السيد، ص 119

خُلاصة ما تقدّم: إن أية تجربة حوارية بين المسلمين والمسيحين يجب أن تبلور في إطار من الشفافية، والابتعاد، في آن، عن المجاملة والتجنّي، وان تؤسّس على خلفية معرفية ومتحرّرة، قدر الامكان، من ربقة الإسقاطات والقبليات، أملاً بتمثّل الحقيقة الدينية، وفهم الذات والآخر، والتمييز بين المقدّس واللامقدّس، على أنْ يتحوّل دور الاجتهاد المعرفي في كلّ ذلك إلى إطار لتكثيف الفهم وإزالة المعوّقات وتقويم الاعوجاج استناداً إلى العقل الذي يبقى الفيصل والمائز بين الحق وأشباهه شريطة تجريده عن الاهواء وتحريره من النفوس النازعة نحو الاختلاف.

لاهوت الأديان: محدّدات وملابسات.

وُلد علم «لاهوت الأديان» في ظلّ مراكمات لاهوتية وعقائدية أفرزتها نتاجات مفكرين مسيحيين معاصرين حاولوا من خلالها مقاربة الغيرية الدينية عموماً والإسلامية تحديداً، انطلاقاً من رؤية مسيحية، ولكن جديدة إلى حدّ ما، واستناداً للإيمان المسيحي برحابة وإطلاقية الرحمة الإلهية، وضرورة شمولها جميع أبناء الأرض، فتمخّض عن ذلك علم لاهوتي مستقل يقوم على دراسة التعددية الدينية وحقّانية الأديان والتدبير الخلاصي، ثمّ ما لبث هذا العلم أن استمدّ شرعية من خلال المجمع الفاتيكاني الثاني وحظي باهتمام خاصّ في المقرّرات والوصايا التي صدرت عنه[1]، إذ أكدت الكنيسة أنها تنظر إلى كلّ ما هو مشترك بين الناس، وما من شأنه أن يقودهم إلى الشراكة مع بعضهم البعض[2].

وتجدر الإشارة إلى ان «لاهوت الأديان» لا يهدف إلى إجراء

---

(1) راجع: مشير باسل عون، الأسس اللاهوتية، م.س، ص 65 ـ 67.

(2) عادل ثيودر خوري، مدخل الى علوم الأديان، المكتبة البولسية (لبنان)، 2003، ص 55.

مقاربة بين المسيحية والأديان الأخرى، بل يهدف إلى بلوره «فهم مسيحي» لهذه الأديان، وتحديد مدى حقّانيتها وافضائها إلى الخلاص الأخروي فالسؤال هنا لاهوتي أكثر مما هو معرفي. ويمكن القول إنَّ الموضوعات والمباحث التي يدور حولها «لاهوت الأديان» تندرج، بامتياز، في إطار التعدّدية الدينية، شأنه في ذلك شأن «الكلام الجديد»، وخاصة لناحية المباحث التي تتصل بالحقيقة فيما إذا كانت واحدة، ولكنها موزّعة بين الأديان، أم نسبية ومتعددة وكامنة في كلّ دين، أم واحدة ومطلقة يحتكرها دين دون آخر؟ وأيضاً القضايا التي تتصل بالخلاص فيما إذا كان مرهوناً بطريق واحد ومحدّد، أم يمكن حصوله من أكثر من طريق؟ وبرغم المؤشرات الايجابية التي يحملها علم «لاهوت الأديان» ـ كما سنرى لاحقاً ـ تجاه الإسلام تحديداً، إلا أن ذلك على ضرورته وأهميته قد جاء مؤخّراً ـ ولا أقول متأخّراً ـ بخلاف الإسلام الذي خصّ المسيحية برؤية إيجابية، وعناية خاصة، في نصوصه الوحيانية ومنذ بداية ظهوره. وربما يعود ذلك إلى أن اعتراف الإسلام بالمسيحية، من حيث المبدأ ينسجم مع تعاليمه وموقعيته باعتباره مكمّلاً لها ومشتملاً عليها من دون أن يترتّب على هذا الاعتراف ما يخدش حقيقة الرسالة المحمدية وجوهرها، في حين ان أي اعتراف مسيحي بالإسلام كديانة سماوية لا بد وأن يكون على حساب المسيحية ذاتها. لأن أي تنازل مسيحي إزاء الإسلام، من جهة خصوصيته الدينية، سوف تستتبعه تنازلات كثيرة، لهذا نلاحظ أن الرؤية الإيجابية التي تحملها الكنيسة اليوم تجاه المسلمين لا تنطلق من خصوصيتهم الإسلامية، بل من خصوصية المسيحية التي وَجدت في الوحي الاسلامي بعضاً من التعاليم المستمدّة منها.

وبالعموم، إن اقتراب المسيحية من الإسلام يحتاج إلى تحوّل فكري ـ تاريخي على المستوى اللاهوتي في حين أن رؤية الإسلام إلى

المسيحية المبنيّة على الدعوة إلى الحوار، والكلمة السواء، ثابتة لا تحتاج إلى تحوُّل، وإن كانت تحتاج إلى إعادة صياغة وتقديم.

إلى ذلك لم ينطلق «لاهوت الأديان» في رؤيته الايجابية إلى المسلمين من خلفية معرفية بحتة تتطلّع إلى فهم الإسلام كواقع موضوعي، بل للأمر صلة بالإعداد التبشيري الذي يستدعي كون المبشّرين المسيحيين مزوّدين بالفهم الأفضل للمسلمين، باعتبار أن ذلك يجعل العمل التبشيري أكثر فائدة، فقد جاء في المجمع الفاتيكاني الثاني: «على المسيحيين أن يكتسبوا معرفة أوسع وتقديراً أكبر للأديان غير المسيحية، وهذا الإرشاد موجه بطريقة خاصة إلى شهود الإنجيل الذين لهم بداعي عملهم علاقة وثيقة بهذه الأديان وبمؤمنيها.. ويقرّر المجمع أن تثقيف المرسلين العلمي عليه أن يتوافق من بادئ الامر مع طابع الكنيسة الجامعة، وطابع الأديان المغاير، وهذا المبدأ ينطبق على جميع المواد المدروسة التي تُعدّهم لخدمتهم المستقبلية، كما ينطبق على سائر العلوم التي يُفيد تدريسها لكي تحصل لديهم معرفة عامّة بالشعوب وثقافاتهم وأديانهم، معرفة لا تشمل الماضي وحسب، بل الحاضر أيضاً»[1].

لاهوت الأديان والكلام الجديد

بالرغم من التباينات البارزة بين الإسلام والمسيحية إلا أن ثمة شبهاً يكاد يحيل العلاقة بينهما إلى نمطية بنيوية. إن البنية في كلّ منهما تشبه البنية لدى الآخر، بيد أن الاختلاف الذي يكسو ويملأ هذه البنية. فالمفاهيم والمعتقدات مشتركة من حيث أصلها وتوزيعها ودلالاتها

(1) المصدر السابق، ص 47 ـ 48.

وتسمياتها. لكنْ هناك فرق بينها لناحية توظيفها وخصوصيّاتها وطريقة فهمها، بدءاً من الله، الرسل، الوحي، الآخرة، الثّواب والعقاب، الخلاص، الخير والشر... إلخ، ويبقى علم «الكلام الجديد» و«لاهوت الأديان» الإطار الأفضل للبحث حول هذه النمطية الدينية، مما لا يتسع المجال للخوض به مفصّلاً في هذا المقام، وهو في كلّ حال موضوع على صلة ببحثنا، لكنه يستحق الدراسة بنحو منفصل.

وتهْدف فيما يلي إلى مقاربة «لاهوت الأديان» وقراءته كلامياً انطلاقاً من المحورية التي تأخذ موقع الأولوية من اهتماماته.

يدور علم لاهوت الأديان حول المحورين التاليين[1].

الأول: البحث في مدى حقّانية الأديان ـ غير المسيحية ـ والنظر في مقدار ما تشتمل عليه من الحقيقة.

الثاني: النظر في إمكانية تحقّق الخلاص الأخروي لدى البشر (من غير المسيحيين)، وتحديداً لدى أتباع الديانات الأخرى، وصياغة الرؤى والمواقف التي يجب التعامل من خلالها مع الآخر، سواء في الإطار التبشيري أو خارجه.

وبالجملة، اتخذت الكنيسة الكاثوليكية مواقف! إيجابية وجدية من الأديان الأخرى، وخاصة اليهودية والإسلام، من خلال المجمع الفاتيكاني الثاني، حيث ذهبت إلى القول بإمكانية اشتمال هذه الأديان على شيء من الحقيقة، كما إمكانية أن ينال «التدبير الخلاصي» أتباع هاتين الديانتين. ولكن كيف ذلك، وما هي خصوصياته من وجهة نظر الكنيسة؟؟ وكيف يمكن قراءته كلامياً؟؟.

---

(1) المصدر السابق، ص 57.

أولاً: الحقّانية

لم تستبعد الكنيسة، طبقاً لمقرّرات المُجَمَّع الفاتيكاني الثاني، وجود عناصر صحيحة ومقدّسة في الأديان الأخرى، واعتبرتها شعاعاً من تلك الحقيقة التي هي حقيقة الله والمسيح[1]، لكنّ الكنيسة تميّز في هذا المقام بين اليهودية التي يعتبر الوحي فيها تمهيداً وإعداداً للوحي الإلهي الذاتي، والإسلام الذي يحتوي على عناصر مختلفة من الوحي المسيحي الكتابي المعلن في العهدين[2].

اللافت في هذا الكلام اعتبار الكنيسة أن العناصر الصحيحة والمقدّسة في الأديان الأخرى إنما هي من إشعاعات الله والمسيح.. والتمييز ها هنا بين الله والمسيح يقوم على اثنينية، وليس من قبيل الترادف اللفظي، بل لا بدّ من وجود ما يميّز أحدهما عن الآخر، والمسيح بحسب الفهم المسيحي يعكس خصوصية تميّز المسيحية عن الإسلام الذي ينظر إلى المسيح نظرة بشرية وليس إلهية. فالحقيقة هنا هي في جانب امتياز المسيحية عن الإسلام، وليس في جانب الاشتراك معها. وعليه، ينظر اللاهوت المسيحي إلى الحقيقة لدى الآخر، ليس بما هي أمر قائم بالدين الحاضن لها، أو بما هي أمر قابل للتحصّل على نحو الاستقلال والموضوعية، بل ينظر إليها بما هي أمر نسبي تكون المسيحية، في كلّ الأحوال، مصدره، حتى وإن كانت الحقيقة مستوطِنة في مكان آخر غير المسيحية.

وبرغم الفرق بين اليهودية والإسلام في نظرة المسيحية اليهما، إلا أن الذي يجمع بينهما في هذه النظرة هو محورية المسيحية ومرجعيتها

---

(1) الأسس اللاهوتية، م.س، ص 106 ـ 107.

(2) عادل ثيودر خوري ومشير باسيل عون، علم الأصول اللاهوتية، المكتبة البولسية، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص 198.

ومصدريتها، لما لديهما من عناصر مقدّسة. إذ النظرة الإيجابية إلى اليهودية تنبع من أنها مهّدت للمسيحية (ونحن لا نختلف مع المسيحيين في كون اليهودية مهّدت لديانتهم) كما إنَّ النظرة الإيجابية إلى الإسلام إنما أتت انطلاقاً مما يشتمل عليه من وحي مقتبس من العهدين!! وهذا ينتج عنه أن الحقيقة لدى الآخر الديني (غير المسيحي) لا تكون حقيقة الا بإمضاء المسيحية لها وإضفائها الشرعية على حقّانيتها، وبالتالي كون الحقيقة الأصل حكراً على المسيحية. وأية حقيقة أخرى موجودة لدى الديانات السماوية إنما هي اقتباس أو تمهيد للحقيقة الأصل الكامنة في المسيحية فقط. ما يعني أن حقّانية الآخر تشتمل على قيمة بمقدار ما تكون انعكاساً وتمثّلاً لحقيقة المسيح، وبمقدار ما تتّصل بالجذور والمنابع المسيحية. بينما في المقابل، نجد أن الإسلام يُعطي الآخر قيمة لا من منظار ما يستمدّه هذا الآخر منه بل لما تمثّله الحقيقة من قيمة قائمة بذاتها. .ومع أن الحقيقة، كما يرى المسلمون، متمثلة بما أنبأ عنه الوحي من كتاب وسُنّة، لكن الإسلام أعطى الحقيقة قيمة ومعيارية خارج إطار الدائرة الوحيانية، إذ إلى جانب الوحي، هنالك الفطرة وأيضاً العقل، الذي أُعطي مكانة مقدسة (لا بلحاظ مدى مطابقته مع الوحي، بل بما لديه من شأنية وقيمية ذاتية)، وخير دليل على ذلك عدم كفاية تحصيل الاعتقاد بالعقائد وأُصول الدين عن طريق الوحي والإخبار، بل لا بد من تحصيل ذلك عن طريق العقل.

وبالعموم يمكن القول إنّ الإسلام لم يدّعِ خاصيّة احتكار الوحي للحقيقة، حتى إن الكون بأسره هو عند المسلمين كتاب الله المنثور الذي يلعب دور الهداية إلى الخير والحق من خلال محاكاته للفطرة وقابليته للتعقّل، بيد أنّ المسيحية أسرفت في وصايتها على الحقيقة حتى خارج الدائرة الدينية، إذ جاء في الدستور العقائدي الذي نشره المجمع الفاتيكاني الثاني «إن المعرفة الطبيعية مرتبطة بالكشف الإلهي، وخاضعة

له، إذ هي هبة من هبات الكلمة الإلهية»[1] (أي المسيح) وبرغم إيجابية هذا الكلام لناحية التوفيق الإلهي في حصول المعرفة، إلا أنه يتنافى مع نظام السببيّة الذي قضى الله إجراءه، ويعطّل دور العقل كآلة معرفية منفصلة عن الإيمان، ويستدعي التدخّل الإلهي في حصول العلم لدى البشر.

على هذا، يجب التمييز كلامياً بين البُعد الفعلي والبُعد الغائي لوجود الحقيقة، إذ البعد الأول من الممكن أن يحصل عليه الجميع، بما هو مطابَقة للواقع بينما البُعد الثاني يندرج في إطار الإسلام الذي يربط الإنسان على النحو الأكمل والأتمّ بوجوده تعالى. بينما في المسيحية، يندرج كلا البُعدين، في إطار حقيقة الله والمسيح، ولا حصول للحقيقة خارج إطار المسيحية، كما لا قبول بها إلا في الإطار ذاته، وهي نظرة تُشبه ما يقول به العرفاء المسلمون.

ويمكن فهم تجلّيات نظرة الإسلام إلى الحقيقة من خلال مفهومين: (القُبح والحُسن) و(الإيمان).

بالنسبة للقبح والحسن يعتقد المتكلمون (الإمامية تحديداً) أنهما عقليان وذاتيان، إذ يمكن التمييز بينهما، وإدراكهما عن طريق العقل، بمعزل عن إخبار الوحي عنهما، فالأفعال تتّصف بالقبح والحُسن ليس لأن الله أمرَ بالفعل الحَسَن ونهى عن القبيح، بل لأن القبيح قبيح والحَسَنَ حَسَنٌ، نهى الله عن هذا وأمر بذاك. حتى إننا نستطيع القول إنه لو توافر لدينا عقل محض ومجرّد عن كل الشوائب والعلائق المُعيقة لعمله، لاستطاع مثلُ هذا العقل الوصول إلى كلّ الحقائق التي أنبأ بها الشرع. ومفاد الكلام هنا أن الحقيقة (بما هي قيمة) مستقلة ببُعدها

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص199.

الفعلي والحصولي عن الدين والوحي، ولكنها ليست منفصلة عنهما بِبُعدها الغائي.

أما فيما يتعلق بمفهوم الإيمان، فتتوزّع آراء المسلمين في ذلك بين من يقول بأنه من قبيل التصديق بالمعتقدات الإيمانية (الأشاعرة)، والعمل بالتكليف والواجب الشرعي (المعتزلة)، والعلم والمعرفة بحقائق العالم والوجود (المتألهون)[1]، لكنْ المشترك بين سائر هذه الاتجاهات هو كون الإيمان تحصيلاً ذاتياً من قبل الإنسان. فالإيمان هنا حالة تُكتسب وهو فعل إرادي[2]، باعتباره حقيقة ذات جنبة عقلية، ولا ينحصر الوصول إليه بالشرع، بخلافه عند المسيحيين، إذ هو هناك حقيقة محض شرعية، وهبة تنعكس على الإنسان بنعمة الفضل الإلهي»[3] مع الإشارة إلى أن الإيمان في المسيحية دائماً يأتي من قبيل السرّ وفوق الطبيعي، ومنفصل عن العقل، ومتعالٍ على المعرفة، بينما لم تَظهر في الإسلام أية نزعة كلامية معارضة للنزعة الواقعية للإيمان[4].

وبناءً عليه، إن الانسان في المسيحية قاصر بطبعه، ولا يستطيع التوصل إلى الإيمان بذاته، ومقارعة الشيطان من دون تدخل الله الذي أرسل ابنه ليخوض المعركة ضد الشيطان نيابة عن الإنسان، فيما الإنسان من وجهة نظر إسلامية، ناضجٌ يستطيع العثور على الإيمان بما حباه الله من فطرة وعقل، وبما لديه من مؤهّلات خوض المعركة ضد الباطل بذاته، وبالتوكل على الله، لا بحضور الله مكانه: «حينما يكون الإيمان

---

(1) راجع: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجتهد شبستري، العددان، 16 و17، مقالة الإيمان وحرية الفكر والإرادة، ص184 ـ 188.

(2) علم الأصول اللاهوتية، م. س، ص 264.

(3) قضايا إسلامية معاصرة، شبستري، م. س ص 189.

(4) الإسلام والمسيحية في نزوعهما نحو الإله، معهد المعارف الحكمية، الشيخ شفيق جرادي، ص 10.

موهبة تُكتسب لا بد وأن تكون الطبيعة الإنسانية قادرة على اكتسابها، وهذه الطبيعة ليست منحطّة ولا مطرودة من رحمة الله، بل هي محمودة ومباركة من قبله سبحانه، وهي نظرة إيجابية متفائلة للطبيعة البشرية. المتكلمون المسلمون يُحسنون الظنّ بالإنسان، ولا يرونه مبتلىً بمعصية ذاتية تمنعه من تحصيل الإيمان»[1].

واللافت أن الإسلام يدعو الناس إلى التثبّت من حقّانيته من خلال التفكّر العقلي، والعودة إلى الفطرة السليمة، ومطابقة ما ينتهي إليه العقل والفطرة مع ما جاء به من معتقدات وتعاليم ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾[3] ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾[4]، كما إن الإسلام لم يدّع إتيانه بشيء جديد على مستوى العقائد والكلّيات، وهو لم يزعم ابتكار الحقيقة، بل دوره يقتصر على توصيفها والهداية إليها والتذكير بها، والدعوة إلى إعمال العقل والعودة إلى الفطرة ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[5]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[6]، هذا كلّه بخلاف المسيحية التي لا ترى في الوحي الالهي كشفاً فكرياً عقلياً كلامياً، بل هو إعلان شخصي خلاصي[7]، الأمر الذي يجعل علاقتها بالملتزمين بها قائمة منذ البداية على الامتثال والصّدْع والخوض في تجربة روحية ودينية على قطيعة مع التفكّر العقلي.

---

(1) قضايا إسلامية معاصرة، المصدر السابق، ص 189.
(2) سورة فصلت؛ الآية: 53.
(3) سورة محمد؛ الآية: 24.
(4) سورة يس؛ الآية: 68.
(5) سورة الإسراء؛ الآية: 9
(6) سورة الغاشية الآيتان: 21 و22.
(7) علم أصول اللاهوتية، م.س، ص 198.

وبهذا النحو، يحفظ الإسلام للإنسان حرية تفكيره الموضوعي واستقلاله الذهني، ولا يصادر له حقّه في التعقّل، هذا من دون إغفال الأبعاد الروحية والنفسية التي يقوم الإسلام على الموازنة بينها وبين العقل في إطار الوسطية التي يتّصف بها.

خلاصة القول: إنّ الإسلام ليس المدخل الوحيد إلى الإسلام وليس المدخل الوحيد إلى الحقيقة المتمثّلة به، فهناك مداخل عديدة تُفضي إليه، إذ من الممكن أنْ نشرع من عند أنفسنا أو من الآفاق المحيطة بنا، أو من العقل أو من الوحي السماوي، حتى نصل إلى حقيقة الإسلام. فيما المسيحية تحصر الدخول إليها بها، وتستوجب البدء منها من أجل الوصول إليها، وتشترط التوسّل بتعاليمها بغية ثقف حقيقتها منبع الحقائق كافة!

لقد جاء الإسلام ليدل على الحقيقة وليكشف عنها، وليس ليصنعها... الحقيقة هي وصفٌ لواقع موضوعي أنبأ عنه الوحي الإلهي من دون أن يتحيّز هذا الواقع بمساحات مقفلة على ذات، ومشرعة أمام أخرى. كما هو الحال في المسيحية، إذ الحقيقة هي صنيعة المسيح (المسيح هو الحق والطريق والحياة[1])، ومشدود إليها وثاق المسيحية على نحو لا ينفكّ عنها (كلّ حقيقة أَينما وُجدت، وكلّ طريق يؤدي إلى الحياة أينما سُلك فهي ليست غريبة عن المسيح، بل تربطها بالمسيح روابط النّسب الوثيق)[2].

وثمة إشكال يُمكن أنْ يرد: أليس ربط الحقيقة بالمسيح عند المسيحيين نظير ما يقول به المسلمون من أنّ الله تعالى هو الحق، وأن لا حقيقة منفصلة عنه؟!

---

(1) المجمع الفاتيكاني الثاني، نقلاً عن مدخل إلى علوم الأديان م. س ص 59.

(2) المصدر السابق نفسه، صص.

والردّ على ذلك هو أنَّ جهة الامتياز (الاختلاف) في الإسلام تكمن في نبوة النبي محمد (ص) الذي أكد القرآن أنه رسول الله وأنه بشر (قل ما كنتُ بِدَعاً من الرسل وما أدري ما يُفعل بي وبكم). وذلك في مقابل امتياز المسيحية بالمسيح الذي اعتبرته إلَهاً، وتجاوزت ماهيّته فيها الحدّ البشري.. بيد أن الله تعالى في التصوّر الإسلامي مطلق وغير جهوي، ويحاكي المفهوم الفطري لدى العالمين إزاء الإله. وبالتالي، القول بُكمون الحقيقة في الباري تعالى الذي هو مصدر لكل حقّانية في الكون، لا يستلزم التفاضل في مدى اتصاف كلّ دين بالحقّانية، ولا يعني حصر الحقيقة بإله قوم دون آخرين، بل بإله كلّ البشر والعالمين، بخلاف المسيح الذي هو إله في المسيحية فحسب، حيث أُسبغت الألوهية عليه وأُنيطت به الحقيقة، وجُعل خلاص العالمين بيده من دون أنْ تشكّل أُلوهيته محوراً يلتقي عنده سائر الناس.

ثانياً: الخلاص

لا يمكن الحديث عن الحقّانية من دون أنْ يُفضي ذلك إلى مبحث الخلاص، إذ هو امتداد لوجود الحقيقة ببُعدها الغائي المبحوث حوله في إطار التعدّدية الدينية.

وعموماً، كلما زادت الاحتمالات، بات تحديد الصحيح منها أكثر صعوبة، وفي ظل الادعاءات الخلاصوية الكثيرة الموزّعة بين ايديولوجيات دينية وضعية تُصبح المشقة أكبر في إثبات صحة أحدها، من دون أن يعني ذلك عدم إمكانية أن يكون أحدها أو البعض منها صائباً دون الباقي، ومن دون أن ينفي ذلك أيضاً إمكانية نسبية الحقيقة أو مُطلقيّتها مع تعدّد الوصول إليها.

ولقد شهد موضوع الخلاص غنى فكرياً كبيراً في ظلال البحث الكلامي المعاصر والفكر اللاهوتي الجديد، تمخّض عنه رؤى توفيقية

في إطار التعددية بدلاً من الإلغاء والتكفير اللذين وسما الكلام القديم واللاهوت التقليدي.

ويبقى السؤال في هذا المجال، كيف تنظر الكنيسة إلى موضوع الخلاص؟ وما هي رؤية لاهوت الأديان في ذلك؟ وكيف يمكن قراءة هذا الموضوع كلامياً.

يذهب لاهوت الأديان إلى حلّ إشكالية الخلاص في ظل التعدّدية انطلاقاً من القول بإمكانية خلاص أتباع الديانات الأخرى نظراً لوحدة الحقيقة، وكثرة تمظهراتها وتجلياتها. وهذا القول يشبه ما يؤمن به العرفاء المسلمون من أن الحقيقة واحدة ذات تجليّات كثيرة. ويعبّر جلال الدين الرومي عن ذلك بالقول بأن الاختلاف بين الناس ليس بسبب تراكمات الضلالة، بل بسبب غرق الحقيقة في الحقيقة، وإن «هذا الفخار يختلف عن هذا الفتيل، لكن النور واحد لا يختلف»[1].

بيد أن الفرق بين العرفان الإسلامي ولاهوت الأديان إزاء هذه المسألة، هو أن الحقيقة الواحدة لدى العرفاء هي الله ع وجلّ، فيما هي عند اللاهوتيين كامنة في المسيح، إذ عندهم، أينما ولّيت فثمّ وجه المسيح، وهنا تعود الإشكالات نفسها على موضوع حقّانية المسيحية لتنطبق على مقولة الخلاص فيها، لأن «الحقيقة والخلاص مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، والحقيقة والخلاص بدورهما مرتبطان بحقيقة المسيح، فلا خلاص من دونه»[2].

«وأما النعمة والحق فبيسوع قد حصلا»[3].

---

(1) مثنوي، الدفتر الثالث، البيت 1225.

(2) الأسس اللاهوتية، م.س، ص 92

(3) إنجيل يوحنا 71:1.

«يسوع المسيح هو الوسيط الوحيد بين الله والانسان»[1].

ففي المسيحية الخلاص يشمل كافة الناس، المسيحي وغير المسيحي، والمسيح هو الواسطة الوحيدة في الخلاص: «ان الكنيسة الكاثوليكية تعتقد أن العمل الخلاصي الذي أنجزه يسوع المسيح يشمل جميع أبناء البشر من دون استثناء، وأن الجميع بوسعهم أن يتقبّلوا نعمة هذا الخلاص»[2].

ولكن، يمكن أن يفهم أنَّ ثمة نوعين من الخلاص بحسب ما يظهر من الفكر اللاهوتي: خلاص كامل (بالذات)، وشرطه الانتماء إلى الكنيسة والمسيح، وهو يختص بالمسيحيين، وخلاص بالتَبَع، إذا صحّ التعبير، يشمل غير المسيحيين بواسطة نعمة المسيح[3].

وجدير بالذكر أن مصطلح نعمة المسيح يشغل موقعية خاصة في الفكر اللاهوتي المعاصر.

فخلاص الآخر في المسيحية إنما هو خلاص مسيحي، وتحديداً عبر نعمة المسيح والكنيسة التي تشكّل ضرورة لخلاص المعنيين غير المسيحيين[4] «فمشيئة الله الخلاصية التي تشمل جميع البشر هي التي تجعل غير المسيحيين ينتمون في وجه من الوجوه إلى شعب الله.. فهؤلاء يمكنهم أن ينالوا الخلاص الأبديّ لا بمعزل عن مؤازرة النعمة...»[5]، فالخلاص لا يمرّ إلاّ عبر قناة مسيحية، وينالـه الآخر لا بما لديه من قيم دينية منفصلة عن حقيقة المسيح، بل بنعمة المسيح التي

---

(1) رسالة بولس إلى الكولسيين، نقلاً عن الأسس اللاهوتية، م. س ص 92.
(2) الأسس اللاهوتية، م. س، ص 98 ـ 99
(3) المصدر السابق، ص 98 ـ 99
(4) المجمع الفاتيكاني الثاني، نقلاً عن المصدر السابق، ص 101.
(5) المصدر السابق، ص 100.

تشمل المسيحيين وغيرهم. وغير المسيحيين الذين ينالهم الخلاص، صنفان أيضاً الإنسان الصالح «ولئن لم يُقيَّض له أن ينتمي انتماءً صريحاً إلى الكنيسة، يُمكنه أن يُخلّص لأنه منتظم وفي وجه من الوجوه، مُنسلك انسلاكاً غير منظور في جسد المسيح السري»[1]، والآخر غير الصالح الذي يناله الخلاص بنعمة المسيح وبركته تبعاً للرحمة التي تنال الجميع[2]، إن في هذا النحو من التصنيف حصرٌ وربط لشتى أشكال الخلاص بالمسيحية، ما يفضي إلى القول ببطلان معتقدات الأديان الأخرى وإلغاء القيمة الذاتية للقيم المعنوية والأخلاقية لدى البشر، ما لم تكن مرتبطة، بشكل أو بآخر، بالمسيحية.

وبالنسبة للمسلمين تحديداً فقد اعتبرهم المجمع الفاتيكاني الثاني في طليعة الذين يشملهم الخلاص «وأولهم المسلمون الذين يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرحمان الرحيم، الذي يُدين الناس في اليوم الاخر، ثمّ إن الله نفسه ليس ببعيد عن الذين يتلمّسون، من خلال الظلال والصور، إلّهاً مجهولاً بما أنه هو الذي يُعطي الجميع الحياة والنفس وكلّ شيء، لأنه المخلّص، فيريد أن جميع الناس يُخلّصون، ذلك أن الذين على غير ذنب منهم يجهلون إنجيل المسيح وكنيسته، ويطلبون مع ذلك الله بقلب صادق، ويجتهدون بنعمته. . . ذلك أن كلّ ما فيهم من صلاح وحقّ هو في نظر الكنيسة تمهيد للإنجيل. . . . »[3].

وفي قراءة أوّلية لهذا النصّ، يلاحظ بأنه ينطق بالمحبة والرأفة تجاه

---

(1) المصدر السابق، ص 101.
(2) المجمع الفاتيكاني الثاني، الكنيسة، الفقرة 13، نقلاً عن الأسس اللاهوتية، م.س، ص 101.
(3) المصدر السابق نفسه، ص102.

المسلمين، ويهدف إلى التقارب معهم، وينمّي روح التعاون والإيجابية والتكامل، لكنه برغم ذلك، ينطلق من ادّعائية، وينحكم بالنظرة الذاتية التي تُبقي الآخر في إسارها، ويسلب عن المختلف الديني قيمته الدينية، ويُحل بدلاً منها القيم المسيحية التي لديها قابلية التسرّب إلى الآخر، فيحمّلها (القيم) من دون أن يدري بمسيحانيتها، ومن دون أن يكون مؤمناً بالمسيح. فتبدو المسيحية هنا وكأنها قدر لا مفرّ للصالحين منه، ولا غنى للبشرية عنه، ويبدو الخلاص أيضاً وكأنه منّة، وهو من الكنيسة تجود به على الآخرين. وأمّا لطف الله فلا ينال الناس لولا واسطة (شفاعة) المسيح والكنيسة.

إلى ذلك يرى أحد الآباء أنّ موقع الدين الاسلامي في فكر المجمع الفاتيكاني الثاني لم يُدرج صراحة في الأمر الديني الإبراهيمي كما هو الحال بالنسبة لليهودية[1]، إذ إبّان الحديث عن المسلمين جاء أنهم «يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم» فانتماء المسلمين إلى الدين الابراهيمي في كلام المجمع الفاتيكاني جاء بناءً على أن المسلمين يعلنون ذلك، ولم يأتِ كقناعة ثابتة لدى الكنيسة، فالتدبير الخلاصي يشمل المسلمين بلحاظ أنهم «يؤمنون بالخالق»، كما ورد في المجمع ذاته. لا بلحاظ انتمائهم إلى الخط التوحيدي، بيد أن اليهود يُخلّصون باعتبار آخر: «وأوّلهم الشعب الذي أوتي العهود والمواعيد، والذي منه خرج المسيح بحسب الجسد، ذلك الشعب الذي هو، من حيث الاختيار، محبوب من أجل الآباء....»[2]، والواضح ان هذا التميز ينبع من عدم الوقوع بالحرج باعتراف المسيحية باليهودية كدين سماوي سابق عليها ويمهّد لها بخلاف ما هو عليه الأمر مع الإسلام حيث تقع

(1) الكلام للأب بواكيم مبارك، راجع: الأسس اللاهوتية، م.س، ص 115 .
(2) المصدر السابق، ص 100.

المسيحية بالحرج إذا أظهرت أي نوع من الاعتراف بالإسلام كدين توحيدي لاحق بها وناسخ لها.

إن رؤية الكنيسة الكاثوليكية لخلاص أتباع الديانات الأخرى، برغم ما تحمله من إيجابية وتسامح إزاء الآخر، فإنها بالعموم تضع موازين العدل الإلهي على محكّ السؤال، فيكف يمكن شمول الخلاص لكلّ فكيف الناس ومساواتهم به، وفيهم المؤمن والكافر، البرّ والفاجر، العادل والظالم.. وما هي مبرّرات التبشير الديني ومسوّغات الانتماء إلى المسيحية في ظل خلاص الجميع؟ ثم ما هو المبرّر من خلق جهنم، وما هي مواصفات الناس الذين يستحقونها؟ وأهمّ من ذلك: ما هي الأدلّة على كون المسيحية الإطار الخلاصي الذي يفيض خلاصاً على سائر البشر؟.

وفي النظر إلى موضوع الخلاص من زاوية إسلامية، يتبيّن أنه عند المسلمين أعمّ مما هو عليه في المسيحية. الخلاص في الإسلام أعمّ باعتباره مزدوج الوظيفة والدّور، والانتماء إليه يُفضي إلى عمارة الدنيا على أساس المحبة والعدل وسعادة الآخرة من خلال رضوان الله والعاقبة الحسنى.

ولا ريب في أن الخلاص في الإسلام لا يقتصر على المسلمين، بل يشمل الآخرين، وخاصة أهل الكتاب إن لم يكونوا معاندين للحق[1]. ويرى الفلاسفة الإلهيون أنه «لو كان كلّ الناس الخارجين عن الدين (الإسلام) هم أهل شقاء وعذاب لزم من ذلك أن تتمّ الغلبة للشرّ والشقاء في نظام الوجود، مع أن من المسلّم به لدينا أن الأصالة والغلبة للخير والسعادة، وليس للشرّ والأحزان[2]، وفي سياق الإجابة عن

---

(1) الشيخ شفيق جرادي، المسيح والمسيحية، مقاربة أولية، معهد المعارف الحكمية، ص9.

(2) الشهيد مطهري، العدل الإلهي، دار الهادي، الطبعة الاولى، 1981 ص261.

سؤال: هل خلق الله الجنة لنا نحن الشيعة فقط؟ يرى الشهيد مطهري أن قبول الخير من غير المسلم (المُفضي إلى الخلاص) موزّع بين إفراط المتشدّدين (الذين يرون أن قلّة من الناس في الجنة) وتفريط المتسامحين (الذين لا يرون فرقاً في عمل الخير بين المسلم وغيره).

ويميّز الشهيد مطهري بين نوعين من الكفر، كفر على سبيل العناد والجحود، وكفر عن جهالة وعدم معرفة بالحقيقة، وأتباع النوع الأول يستحقون العقوبة، أما أصحاب النوع الثاني فيقعون موقع عفو الله ورحمته[1]. وفي الفقه الإسلامي ثمة تأصيل لهذه الفكرة في مبحث مُعذرية القطع (أي كون القطع بعدم التكليف مُعذراً للمكلّف على نحوٍ لو كان مخطئاً في قطعه لما صحّت معاقبته على المخالفة)[2].

وهنا تتشابه نظرة الكلام الإسلامي مع نظرة اللاهوت المسيحي إلى موضوع الخلاص لناحية قُبح العقاب بلا بيان، وأن الجاهل المعذور يناله عفو الله ورحمته، إلا أن الفرق بينهما يكمن في أن الخلاص في المسيحية إنما هو بنعمة المسيح، وبواسطة المسيح ورحمته. بينما في الإسلام فإن رحمة الله تطال غير المسلم، بما يفعله من خير، باعتبار، أن الخير يمثّل قيمة ذاتية، إذ لمّا كان قُبح وحُسن الأعمال ذاتياً، وليس عارضاً، فالعمل الخيّر سواء صدر من مؤمن أو كافر فماهيته خير، لأن الخير من كلّ شخص هو خير، والشرّ من كلّ أحد هو شرّ، فأمر الله ونواهيه تابعان للحُسن والقبح الذاتيين للأفعال، وليس حُسن وقُبح الأفعال تابعاً للأوامر الإلهية[3]. بيد أنّ مطهري يُميّز بين ما هو فعلي وما هو فاعلي في الحُسن والقبح، إذ البعد الأوّل يمثّل القيمة الذاتية للفعل،

---

(1) العدل الإلهي م. س ص262.

(2) الشهيد محمد باقر الصدر دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، مجمع السيد الصدر العلمي، الطبعة الثانية 1408هـ، ص 33.

(3) العدل الإلهي (م. س) ص 268 ـ 269.

ومردوده الدنيوي، بينما الآخر يعكس البعد الغائي، المتّصل بالنية والقرب من الله. ويروي الشهيد مطهري عن النبي (ص) العديد من الروايات التي تتحدّث عن أناس صالحين غير مسلمين لم تكن عاقبتهم العذاب في جهنم، ويقول: «إن المتيقّن أنّ الله سبحانه لا يترك هؤلاء العاملين لخدمة الانسانية من غير المسلمين من دون أجر، وقد ورد في بعض الأحاديث أن المشركين من أمثال حاتم الطائي، إما أن لا يروا العذاب، وإمّا أن يخفّف عنهم من أجل أعمال الخير التي قاموا بها»[1]، وينقل عن النبي رواية مفادها أنه (ص) رأى في النار صاحبة القطة التي أوثقتها ولم تطعمها ولم ترسلها لتأكل من حشائش الأرض، وأنه (ص) دخل الجنة فرأى صاحب الكلب الذي رواه من الماء[2]، والعبرة في هذا كلّه أن الله يعطي قيمة ذاتية لفعل الخير فيثيب عليه ويعاقب على تركه، فامرأة دخلت النار لقتلها قطة، ورجل دخل الجنة لإروائه كلباً، وحاتم الطائي، لا يرى العذاب أو يُخفّف عنه لا لشيء إلاّ لأنه اتّصف بمأثرة وهي الكرم، وذلك برغم شِركه بالله وعدم إيمانه.

ومهما يكن فإن مطهّري يتحدّث عن منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. لأن التقابل بينهما ليس من قبيل السّلب والإيجاب أو تقابل الملكة وعدمها، بل من قبيل التضادّ أي لا يجتمعان في شخص واحد ولكنهما من الممكن أن يرتفعا. ويضرب مثالاً على ذلك الفيلسوف الفرنسي ديكارت وأمثاله، إذ لا يمكن تسميتهم بالكفّار، لأن هؤلاء لا يتّصفون بالعناد ولا يُخفون الحق، وليس الكفر إلا العناد وتغطية الحقيقة.

وبالعموم يخلص مطهري إلى القول: «إن من تمتع بصفة التسليم

(1) العدل الإلهي، ص 296 ـ 297.

(2) العدل الإلهي، ص280.

للحقيقة، لكنه لسبب ما لم يهتد إلى حقيقة الإسلام، فهو غير مقصّر» والله لا يعذّبه، وهو من الناجين[1].

وخلاصة الكلام إن اللاهوت المسيحي والكلام الإسلامي يلتقيان عند القول بخلاص الذي لم يقصّر في طلب الحقيقة، وإنَّ من لم يهتد إلى الحقيقة بغير عناد أو تقصير من الممكن أن يناله الخلاص، وإن رحمة الله أشمل من أن تنحصر بدين واحد، كما إن حقيقة الله المطلقة أعمّ من أن تتجلّى بدين واحد أو بمجموع الأديان.

وإذ تذهب المسيحية إلى توسيع دائرة خلاص البشرية من خلال نعمة المسيح، فإن خلاص غير المسلم في الإسلام إذا جاز التعبير، يطال المختلف دينياً، نظراً لخصوصيّة تتمثّل بالقيم المعنوية التي يحملها، ولفعله الخيرات، ولكن ليس بمعزل عن رحمة الله الواسعة التي كتبها على نفسه، والتي سبقت غضبه، والتي وسعت كلّ شيء حتى يمتد إليها عنق إبليس بحسب ما جاء في المأثور الاسلامي.

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[2].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[3].

﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾[4].

﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[5].

﴿نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[6].

---

(1) العدل الإلهي ص 276 ـ 281.
(2) سورة الزلزلة، الآية: 7.
(3) سورة التوبة، الآية: 120.
(4) سورة الكهف، الآية: 30.
(5) سورة الأنعام، الآية: 12.
(6) سورة الحجر، الآية: 49.

وعن مقولة الخلاص، يتفرّع الحديث إلى مسألة الرحمة والمحبة، إذ تبدو هذه المسألة أكثر بروزاً في الخطاب المسيحي وملازمة له باعتبار المسيحية منظومة قيميّة محدّدة، وصلاحياتها لا تشمل، بحسب ما تنَسب لنفسها، الاجتماع والدولة والسلطة (إذاً أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) بينما الإسلام لكونه منظومة دينية متكاملة جاء لينظم شؤون الفرد والمجتمع والسلطة على أساس الموازين الإلهية، كما جاء لإقامة الحكومة الإلهية وتطبيق العدل الإلهي. لذا، لا بد من اشتماله على منظومة حقوقية وجزائية لضرورات عُقلائية تستدعيها ضرورات استقامة المجتمع والدولة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الإسلام قد أكد على الالتزام بالقوانين الجزائية في دائرة الحقّ العام، أمّا في الدائرة الفردية فإن الخطاب الإسلامي ذهب بموضوع التسامح والمحبة إلى أقصى مدياته، حيث أكد كثيراً على مكارم الأخلاق، والعفو والإحسان لمن أساء إلينا، ويمكن أن تشكّل وصية النبي محمد (ص) للإمام علي (ع) هادياً في هذا المجال : «يا علي ثلاث من مكارم الاخلاق، تُعطي من حرمك، وتَصِل من قطعك، وتعفو عمَّن ظلمك).

وينتج عن كلّ ما تقدّم أنه يبقى للمسلم حق التساؤل عن سرّ خلاصه بالمسيحية. إذ المسوِّغات المنطقية الحاضرة لديه، والتي تدفع به إلى القول بعدم خلاصه من خلال المسيحية، أقوى واكثر حضوراً من القول بالتدبير الخلاصي المسيحي الذي يناله (لا من حيث هو مسلم) من دون توافر المعطيات والمبرّرات العقلية التي تؤسّس لمقولة التجسد الإلهي بالمسيح.

والواقع أن زمام المبادرة في الحوار الإسلامي ـ المسيحي بيد المسيحيين أكثر مما هو بيد المسلمين. باعتبار أن الإسلام لا مشكلة لديه مع المسيحية، ويعترف بها كدين سماوي يحمل الكثير من القيم السماوية والدينية، برغم التحريف الذي تعرّض له، بينما إشكالية النظرة المسيحية

إلى الإسلام تكمن في إيجاد المداخل اللاهوتية التي تُنتج الاعتراف بالإسلام كدين سماوي توحيدي من دون أن ينتقص ذلك من مصداقية المسيحية في شيء. فمشكلة الإسلام مع المسيحية هي في التحريف، بينما مشكلة المسيحية مع الإسلام هي في الكينونة والوجود.

وهنا لا بدّ من التأكيد على ضرورة أنْ يكون لدى المسلمين علم يستطيعون من خلال تحديد رؤيتهم للأديان الأخرى استناداً إلى المستندات الإسلامية، ويمكن تسميته بعلم «كلام الأديان» وذلك بموازاة «لاهوت الأديان» عند المسلمين والذين يستعيطون من خلاله تحديد رؤيتهم إلى الأديان الأخرى.

وبالختام لا بديل عن الجهد الحواري بين الإسلام والمسيحية من خلال اتّخاذ النصّ الديني لدى كلّ طرف منطلقاً للحوار والتفاهم بعيداً عن النزعات والآراء الإسقاطية على أمل أن يؤدي ذلك إلى اكتشاف الذات والآخر، والأخذ بالحقيقة التي يبحث عنها المؤمنون أينما وُجدوا، إذ لا تديّن من دون حوار، ولا هوية دينية من دون فعالية حوارية. .فالهوية الدينية يُثبت حدها ورسمها من خلال الآخر، حيث تُولد إضافةٌ ونسبة قائمة على التعدّدية في إطار وحدة الإله وقدسية الوحي ومبدأ الثواب والعقاب والإيمان بالحياة الأبدية، ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 112.

الفصل الثالث

فهم الدين بين الإيمان والاعتقاد

مقدمــة:

يلتقي الفكر الديني التقليدي والفكر الديني المعاصر عند القول بمحورية الإيمان في المنظومات الدينية، حتى إن تعريفات الدين التقليدية المتعددة والمتباينة، تلتقي جميعها عند الأخذ بعنصر الإيمان كمكوّن جوهري ولازم للأديان السماوية[1]، هذا فضلاً عن أن الإيمان «يشكِّل اليوم الموضوع الأبرز في إطار دراسات فلسفة الدين والمباحث الكلامية واللاهوتية الجديدة»[2].

ومع أن التعريفات المتعددة والمتباينة لمفهوم الإيمان[3]، تشكل مدخلاً منهجياً لمقاربة محدّداته ودلالاته وسائر الإشكاليات المرتبطة به، فإننا في هذا البحث توخينا تجاوز الحديث عن التعريفات، والاستعاضة

(1) أحد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، دار الهادي، 2002م، ص 213.

(2) مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، دار الهادي، 2005م، ص 272.

(3) هناك الكثير من التعريفات المتباينة حول الإيمان، منها أنه: تصديق، عمل، علم ومعرفة، إقبال وإعراض، خصال خير، الإسلام، إقرار باللسان، فضيلة، اطمئنان، اعتقاد، اختبار، تجربة...

عنها بالنظر إلى التحوّلات التي طرأت على مفهوم الإيمان بين إطاري الفكر الديني التقليدي والفكر الديني المعاصر، وذلك، كمقدمة في سبيل تحديد مدى تأثير هذه التحوّلات على فهم الدين، سواء لناحية ماهيته النظرية، أو لناحية الالتزام به والعمل بتعاليمه.

انطلقت الدراسات الكلامية الجديدة من نظرة محدّدة إلى مفهوم الإيمان، ومختلفة عن تلك التي كانت سائدة في الفكر الكلامي التقليدي؛ بحيث يمكن القول إن هذا المفهوم قد خضع لتحوّلات عديدة أفضت إلى بلورة رؤية معاصرة للدين، وتحديداً من جهة هويته ووظائفه وارتباط البشر به، من دون أن نقصد القول من خلال ذلك إن هذه التحوّلات قد أوجدت قطيعة بين الفهمين التقليدي والمعاصر للدين، بل المقصود هو أن إعادة دراسة مقولة الإيمان على ضوء التحوّلات الهائلة التي شهدها العقل البشري والاجتماع الإنساني، قد ساهمت في الحفاظ على دور الدين كعنصر أساسي في حياتنا الراهنة.

تحوّلات في فهم الإيمان:

وبالعودة إلى التحوّلات التي شهدها موضوع الإيمان في ظل الفكر الديني المعاصر، تجدر الإشارة إلى ثلاثة تحوّلات أساسية:

1 ـ الإيمان والوحي: طُرِح موضوع الإيمان، في إطار الفكر الديني التقليدي بما هو مقابل الكفر، فكان الحديث عن الإيمان مقروناً على الدوام بالحديث عن الكفر، حتى إن السبب في ظهور علم الكلام يعود ـ كما يرى البعض ـ إلى الجدل حول ما إذا كان مرتكب الكبيرة كافراً أم لا[1]. بيد أن الدراسات الدينية المعاصرة، والكلامية منها على وجه التحديد، استبدلت ثنائية الإيمان/ الكفر،

---

(1) ابن خالقداد الهاشمي، توضيح الملل والنحل، طهران، إقبال، 1994، ج1، ص 37.

بثنائية الإيمان/ الوحي، من دون أن يعني هذا الاستبدال، الإطاحة بالنسبة القائمة بين الإيمان والكفر، بل بمعنى أنّ الوحي هو المقوِّم لحقيقة الإيمان؛ فالإيمان ليس سوى استجابة لنداء الوحي[1]. وبالمقابل فإن الكفر إعراض عن هذا النداء، وعليه فإنّ الوحي هو متعلّق الإيمان ولصيق به، ولا يمكن الوقوف على حقيقته إلا من خلال فهم طبيعة الخطاب الوحياني وخصوصيّاته. وبذلك، يكون الوحي قد خرج من متفرّقات ومستلحقات مباحث النبوة، كما هو الأمر في الكلام التقليدي، وشكّل منطلقاً أساسياً في الدراسات الكلامية المعاصرة، وبديلاً عن الكفر في فهم الإيمان ومحدّداته.

2 ـ الإيمان والحياة الدنيا: لم تعِر الدراسات الكلامية التقليدية أهمية لمقولة الإيمان، إلا من زاوية ارتباطها بالآخرة. ومن الواضح أن ذلك من مستلزمات الخوض في ثنائية الإيمان/ الكفر. بينما شكّل نزوع الفكر الكلامي المعاصر نحو البحث في علاقة الإيمان بالوحي مجالاً لدراسة الإيمان على ضوء ارتباطه بالحياة الدنيا، فتحوّل الإيمان من موضوع أُخروي يدور حول القول بأن المؤمنين فائزون في الآخرة بلا ريب، والكفار في النار والعذاب، إلى موضوع دنيوي له تأثير وانعكاسات على حياة البشر الفردية والجماعية[2]. وبالعموم، فإن الدراسات المعمقّة في مجالات علم نفس الدين، علم اجتماع الدين وفلسفة الدين، قد أفسحت في المجال أمام امتحان الإيمان ودوره في تحقيق السعادة الدنيوية إلى جانب دوره في الخلاص الأخروي.

---

(1) الهندسة المعرفية (م.س) ص 213.

(2) راجع: مرتضى المطهري، الإنسان والإيمان (الأعمال الكاملة)، انتشارات صدرا، طهران، 1990، ج2، ص 566.

3 ـ الإيمان والاعتقاد: أخذ الحديث عن الفرّق بين الإيمان والإسلام، حيّزاً مهماً في إطار الفكر الكلامي التقليدي[1]، فساهم ذلك في تفشّي ظاهرة التكفير والتعصّب. حتى إن ابن تيمية صاحب النزعة التكفيرية يعترف بأن «الاختلاف حول معنى الإيمان والإسلام كان أول اختلاف داخلي بين المسلمين، وقد أدّى بالأمة الإسلامية إلى التشعّب مِللاً ونِحَلاً مختلفة في فهم الكتاب والسنّة، يُكفِّر بعضها بعضاً»[2]، ولا يَخفى أن موجِبات التمييز بين الإيمان والإسلام لم تكن بعيدة عن فهم الإيمان الناشئ عن مقابلته للكفر (التحول الأول) من جهة، وارتباطه بالمصير الأخروي (التحول الثاني) من جهة ثانية. غير أن الفكر الكلامي المعاصر، قد تحوّل عن ثنائية الإيمان/ الإسلام، إلى ثنائية الإيمان/ الاعتقاد باعتبار أن إشكاليات التمييز بين المؤمن والمسلم لم تعد حاضرة اليوم بقوة، وحل مكانها ضرورة التمييز بين المؤمن والمعتقد. فكان لذلك أثر كبير في إعادة بلورة فهم معاصر للدين، أعاد تشكيل الهوية الدينية، انطلاقاً من مكوّنات أكثر شمولية وأكثر مقدرة على السيرورة والحركية ومحاكاة العصر.

ونظراً لأهمية التمييز بين الإيمان والاعتقاد، وارتباطه المباشر في فهم ماهية الدين وتطبيقاته المسلكية ـ كما سنبيّن لاحقاً ـ نستعرض فيما يلي، وباختصار، أبرز الفوارق التي قيلت بينهما، من دون أن يعني تعدّد هذه الفوارق وجود تعارض بينها على الدوام وبالضرورة:

---

(1) هناك الكثير من الفوارق التي اسُتعرضت في إطار علم الكلام التقليدي بين الإيمان والإسلام، أبرزها أن الإسلام ما ظهر والإيمان ما بطن، وأن الإسلام إقرار بالقول والإيمان تصديق بالقلب.

(2) ابن تيمية، كتاب الإيمان، دمشق، (من دون بيانات)، ص 142، نقلاً عن الهندسة المعرفية.

ـ الاعتقاد نظري يقوم على جملة من المفاهيم والقضايا المحدّدة والصارمة، في حين أن الإيمان يتجلّى على شكل ممارسات وقيم يُلتزم بها.. والقرآن الكريم، عندما زاوج على الدوام بين الإيمان والعمل الصالح، لم يُرد بذلك الإشارة إلى اختلافهما بمقدار ما أراد التأكيد على اقترانهما وعدم جواز انفصالهما عن بعضهما، وبعبارة أخرى: يظهر من الآيات القرآنية أن الإيمان والعمل الصالح جزءان متلازمان لقضية واحدة، أحدهما مقدّمة والآخر ينتج عنها على نحو اللزوم.. (أنا مؤمن إذاً أنا أعمل صالحاً)، وبالعموم فإن أزمة علاقة الناس بالدين والتديّن بدأت عندما تمّ الفصل بين الدين والعمل الصالح.

ـ الاعتقاد عقلي، وبالتالي هو قابل للمعقولية والبرهنة والنفي والإثبات، في حين أن الإيمان يغلب عليه الطابع الوجداني. من هنا، قد يصحّ القول بأن العقل هو الإطار العامّ للاعتقاد، والقلب هو الإطار المرجعي للإيمان[1].

ـ الاعتقاد ثابت لا يخضع للتحوّل والتبدّل والصيرورة، بينما الإيمان ذو طبيعة إنسانية وسيّالة وتحوّلية وقابلة للازدياد ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾[2]. بمعنى أن الإيمان، يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

ـ الاعتقاد يقوم على فِكرة امتلاك الحقيقة، بينما الإيمان يقوم على السعي من أجل الوصول إليها، فالمعتقِد يُحب عقيدته، أما المؤمن فيحب الحقيقة[3]، وهذا يعني أن الإيمان يفسح في المجال أمام المزيد من البحث عن الحقيقة، ومن الممكن أن لا يكون مترافقاً مع اليقين

---

(1) العقلانية والمعنوية (م.س) ص 286.
(2) سورة آل عمران، الآية: 173.
(3) العقلانية والمعنوية (م.س) ص 286.

والجزم والاطمئنان؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[1].

ـ كذلك، فإن الاعتقاد أمر خاصّ ويتفاوت بين دين وآخر، أمّا الإيمان فهو عامّ مشترك بين الأديان لناحية التجربة الدينية التي يعيشها المؤمنون، والمعنويات التي يكتسبونها.

ـ الاعتقاد أخصّ والإيمان أشمل؛ بحيث إن كلّ إيمان يشتمل على عقيدة معينة، لكن ليس بالضرورة أنّ كلّ عقيدة تُفضي إلى الإيمان.

ـ الاعتقاد جدليّ يُفضي إلى إلغاء وإفحام المعتقدات الأخرى، لكنّ الإيمان تسامحي، يقوم على التمسك بالفضائل وإشاعة القيم والتعاليم الدينية.

ـ أخيراً، لا مانع من كون المعتقدات الوضعية متعلّقاً للاعتقاد... أما متعلّق الإيمان فيقتصر على الديانات السماوية الوحيانية.

الدين والتديّن على ضوء تحوّلات فهم الإيمان

إذاً، نحن أمام ثلاثة تحوّلات تتجلّى على شكل ثنائيات، والإيمان على الدوام، أحد طرفيها، وهي:

1 ـ التحوّل من ثنائية: الإيمان/ الكفر، إلى ثنائية: الإيمان/ الوحي.

2 ـ التحوّل من ثنائية: الإيمان/ الآخرة، إلى ثنائية: الإيمان/ الدنيا.

3 ـ التحوّل من ثنائية: الإيمان/ الإسلام، إلى ثنائية: الإيمان/ الاعتقاد.

---

(1) سورة البقرة، آية: 260.

إن الأخذ بهذه التحوّلات مجتمعة من شأنه أن ينعكس على فهم الدين، وتحديداً من جانبين:

الأول: الفهم النظري للدين.

الثاني: الممارسة الدينية (التديّن).

بمعنى أنّ التحوّلات الثلاثة المشار إليها يترتّب عليها أمران أساسيان:

1 ـ التحوّل من البُعد التقريري إلى البُعد الإيماني التصديقي في القضية الدينية (الفهم النظري للدين).

2 ـ الجمع بين البُعد الشعائري والبُعد القيمي في السلوكيات الدينية (التطبيق النظري للدين) .

وهو ما سنوضحه باختصار فيما يلي.

أولاً: الدين على ضوء تحوّلات فهم الإيمان: (التحوّل من البُعد التقريري إلى البُعد التصديقي)

كما هو معروف، القضايا الدينية على نوعين:

قضايا واقعية وظيفتها الحكاية عن الواقع وتوصيفه في إطار ما هو كائن، ومناطها الصدق والكذب، وقضايا قيمية تتعلق بالأفعال والممارسات في إطار الينبغيات (ما يجب وما لا يجب) ، ومناطها القبح والحُسن.

هنا، لا بدّ من التأكيد على أن القضايا الدينية جميعها، سواء أكانت قيمية أو واقعية، لها بُعدان:

1 ـ بُعد تقريري (توصيفي).

2 ـ بُعد إيماني (تصديقي)[1].

البُعد التقريري في القضية الدينية يتكفّل بدراسة وإثبات صحة أو عدم صحة مفاد مضمونها وما تحكي عنه، كما يتم من خلال هذا البعد دراسة اللوازم المنطقية التي تترتّب على القضية.

فالقضية الواقعية التي مناطها الصدق والكذب، يصار فيها، ومن خلال البُعد التقريري، إلى النظر في مدى صدقها أو كذبها، وأيضاً النظر في اللوازم والنتائج المنطقية التي تترتّب على ذلك تلقائياً، من دون التعدّي والتطرّق إلى أي شيء آخر.

وكذلك الأمر بالنسبة للقضية القيمية، حيث يتم من خلال البُعد التقريري البحث حول مدى قبح وحُسن المضمون الذي تحمله، إضافة إلى البحث حول النتائج المنطقية التي تتوالد منها من دون الوقوف عند أية نتائج، أو لوازم أخرى خارج الإطار المنطقي.

إذاً، البحث هنا هو مجرد بحث في:

- المضمون لناحية صحته.
- ما ينتج عنه في المجال المنطقي.

أما في البُعد الإيماني، فيُنظر إلى القضية بنحوٍ أعمّ ومختلف؛ إذ ليس المطلوب في هذه الحالة الاكتفاء بالبحث حول صحة المضمون وما يلزم عنه منطقياً، بل المطلوب أيضاً البحث في:

- المبتنيات المعرفية التي أُسست عليها القضية.
- اللوازم التي هي أعمّ من الجانب المنطقي؛ أي اللوازم الثقافية، والاجتماعية، والمعرفية، والنفسية، والعلمية، والعملية و. . .

---

(1) راجع: الهندسة المعرفية (م.س)، ص 191 ـ 192.

- النظر في مدى تصديق وقبول المتلقّي لمضمون القضية واستعداده للالتزام بها، والعمل بمؤدّياتها.

بمعنى أن التعامل مع القضية الدينية على خلفية البُعد الإيماني يهدف إلى جذب المتلقّي إلى رحاب الإيمان والتصديق بالوحي بعيداً عن الجدل الرامي إلى الإفحام، وإثبات صحة مدّعىً وإبطال آخر.

وعليه، فإن صدق القضية، والإيمان بها، يستوجب دراسة المترتبات والنتائج (التي هي أعم من الجانب المنطقي) وتحديداً في ثلاث دوائر:

- الدائرة الفردية: أي البحث في آثار الإيمان ومستتبعاته على مستوى الفرد من خلال علم النفس الديني.
- الدائرة الجماعية: أي البحث في آثار الإيمان، ومترتّباته على مستوى الجماعة من خلال علم الاجتماع الديني.
- الدائرة التاريخية: أي البحث في تطور مفهوم القضية، والتدرّج في التعامل معها، والتحوّلات التي تحملها في إطار سياق تاريخي يُفضي إلى فهم شمولي وتكاملي.

إذاً، التحوّلات الحاصلة في فهم الإيمان، وتحديداً، التحوّل من الاعتقاد إلى الإيمان يترتب عليه (طبقاً للفوارق التي استعرضناها بينهما)، تحوّل في النظر إلى القضايا الدينية من البُعد التقريري (التوصيفي) البحت إلى البعد الإيماني (التصديقي)، وهو ما يستدعي النظر إلى المشهد الديني والتعامل معه بكلّ مكوّناته ودلالاته بنحوٍ يضمن عدم الاقتصار على رؤية مجتزأة في التعامل مع الدين، ويوفّر الانتقال من الجانب المعتقدي النظري، إلى الجانب الإيماني النظري والعملي معاً، انطلاقاً من فهم متكامل للنص الديني ومترتباته.

خلاصة الكلام: إن التحوّل من الاعتقاد إلى الإيمان يستوجب التعامل مع النص الديني، ليس من خلال الاقتصار على طرح سؤال ماذا يقول الوحي، بل أيضاً من خلال سؤال لماذا يقول الوحي؛ لأن الجمع بين (ماذا) و (لماذا) في هذا المقام يتكفّل بتحويل المعتقد النظري إلى موجّه للسلوك، وإلى ممارسات إيمانية حضارية منشؤها الدين، إذ فَهْمُنا بأن الوحي يخبرنا بأن الله واحد (ماذا يقول الوحي) يجب أن يكون مقروناً بفهمنا لسبب إخبارنا الوحي بهذه الحقيقة، (لماذا يقول الوحي)، فالقبول بالتوحيد ليس مجرد عقيدة عقلية ونظرية وقبولنا بها ليس بسبب مطابقتها للواقع فحسب، بل بالتأكيد أن هناك فوائد دنيوية وأخروية مترتبة على الإيمان بالتوحيد ويجب البحث فيها وبلورتها معرفياً وعملياً.

ثانياً: التديّن على ضوء تحوّلات فهم الإيمان: (الجمع بين الشعائر والقيم)

يشتمل النصّ الديني، على نوعين من التعاليم: تعاليم شعائرية تعبّدية وأخرى قيمية.

التعاليم الشعائرية: تتعلّق بالطقوس والممارسات الدينية الخاضعة بشكل صارم ومحدّد لمقاييس الحلال والحرام؛ مثل: الصلاة، الصوم، الحج. . .

أما التعاليم القيمية: فتتعلق بالمواصفات والممارسات النابعة من روحية التديّن بمعزل عن مقاييس الحلال والحرام المحدّدة؛ مثل: الرأفة، والمحبة، واللهفة، الشجاعة، الكرم، وحُسن الخُلُق، وبشاشة الوجه، والإيثار. . . .

يمكن القول: إنّ الشعائر تتعلّق أوّلاً بجوارح الإنسان؛ أي وسائل

إدراكه الحسيّة وأعضائه المادية، بينما القيم تتعلق بوسائل إدراكه المعنوية والمجرّدة، ومَلَكاته النفسية.

وعليه، فإنّ بعض المجتمعات المتديّنة، تُولي أهمية كبيرة للممارسات الشعائرية (وهو أمر مطلوب) ، لكن من دون إعارة التعاليم القيمية ما تستحقه من الاهتمام، وهو أمر في جزء منه ناتج عن التعامل مع المعتقدات بمعزل عن المقاصد الإيمانية التي ترمي إليها؛ فالاعتقاد لوحده يُنتج ممارسات أقرب إلى الشعائر منها إلى القيم، في حين أنّ المطلوب إخضاع المعتقدات لروحية الإيمان وتجاربه في سبيل إنتاج فعاليات دينية تجمع في آن بين الشعائر والقيم.

خاتمة:

من خلال ما تقدّم يتبيّن لنا أنّ:

1 ـ مفهوم الإيمان أعمّ من مفهوم الاعتقاد.

2 ـ الإيمان عبارة عن: معرفة وتصديق وعمل.

3 ـ فهم الإيمان على هذا النحو ينعكس على فهم الدين نظرياً، ويؤدّي إلى الجمع بين البُعدين التقريري والإيماني في فهم القضايا الدينية والتعامل معها.

4 ـ كما ينعكس على الدين عملياً؛ فيؤدّي إلى جعل التديّن يقوم على الجمع بين البُعدين الشعائري والقيمي.

5 ـ فهم الدين وتفعيل التديّن من خلال الاعتقاد المقرون بالإيمان يُفضي إلى شمولية الرؤية إلى الدين، كما يُفضي إلى الالتزام بأوسع دائرة عملانية أكّدت عليها التعاليم الدينية.

القسم الثاني

الفلسفة، العرفان، الكلام.. الائتلاف والاختلاف

الفصل الأول

ثنائية المنهج والمعرفة
في إطار العرفان والفلسفة

هناك مداخل عديدة تتّصل بالحديث عن المعرفة الدينية من زاويتها المنهجية، وتحديداً، من جهة طرائق تحصيلها وآليات اندراجها في إطار المخزون المعرفي الديني، لكنْ ثمة مدخل يتسم بقدرْ كبير من الأهمية لاتّصاله بطبيعة العلاقة بين المعرفة (الدينية خصوصاً) ومناهج الوصول إليها على نحوٍ يتمّ التعامل فيه مع المنهج ودراسته، لا من حيث طبيعته وهويته الجَهوية المستقلّة، بل من جهة ارتباطه بالمعرفة، واتّصاله بالمحصول المعرفي الذي يُفضي إليه.

وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة في تقويم المنهج، نجد بأنّ المنهج ـ مطلق منهج ـ يستمد قيمته من الدّور الوظيفي الذي يقوم به، والمُفضيات التي ينتهي إليها[1]، حيث تتبدىّ أهميته في بعُده الآلي النّاظر إلى تقليص الفاصلة بين تعدّدية المعرفة ووحدة الحقيقة... الأمر الذي يجعل المنهج مفتقداً لقيمته الحقيقية اذا ما كان مفصولاً عن مُفضياته ونتاجاته، هذا أولاً، وثانياً يدفع إلى تجاوز الحديث عن المنهج من حيث انتمائه

(1) حبيب فياض، التجديد الكلامي عند الصدر، معهد المعارف الحكمية ص25.

ومكوّناته إلى البحث حول المنهج في إطار علاقته بالمعرفة بما هي مقاربة للحقيقة وتَمظهرٌ لها.

وإذا كان الترابط المعرفي بين مجالات الفكر الديني نتيجةً للتداخل بين المنهج والمعرفة، فإن هذا الترابط قد بلغ منتهاه بين العرفان والفلسفة بوحيٍ من تأثير ثنائية المنهج ـ المعرفة، ما يجعل أية مقاربة أو مقارنة بين هذين المجالين محكومة لهذه الثنائية كمدخلية لتحديد مستوى التداخل والتفارق الذي يحكم العلاقة بينهما.

أيضاً، إذا كان الحديث عن العلاقة بين المنهج والمعرفة ممكناً وميسّراً في دائرة الفكر الديني عموماً، فإن ضرورة تخصيص وتمييز المساحة العرفانية ـ الفلسفية من هذا الفكر تنبع من خصوصية منهجية ـ معرفية على حدّ سواء، وتتمثّل في ادّعاء انبثاق رؤية كونية وجودية من فعاليات العارف والفيلسوف، وهو ادّعاء لا نجده في أيّ من المجالات الأخرى للفكر الديني.

ومع أن الخوض في العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة يحتمل تشعّبات عديدة، أبرزها علاقة المنهج لدى كلّ واحد منهما بنتاجه المعرفي، وعلاقة المنهج لدى أحدهما بالمعرفة لدى الآخر، وإجراء مقارنة تُبيّن نقاط الالتقاء والاختلاف في كلّ ذلك، إلا أن محطّ اهتمامنا في هذه الدراسة يتحاشى ذلك كلّه، ويتطلّع إلى تلازم العلاقة بين المنهج والمعرفة في فعاليات كلّ من العارف والفيلسوف، أيّ إلى المنهج من حيث هويته الكليّة والمشتركة، وطبيعة ارتباطه بالمعرفة التي يُفضي إليها في هذا الإطار.

تأسيساً على ما تقدّم يأتي السؤال: هل المنهج ملازم للمعرفة الدينية وحاضر بصورتها النهائية نظراً لدوره في بلورتها وصقلها وتمظهرها، ليستوطن في مكوّناتها وهوّيتها، ويستحيل إلى مُعطيات لها

ومحدّدات، أمْ أن المنهج يقتصر دوره على إنتاج المعرفة، ثم لا يلبث أن ينسحب ويغيب بمجرد اكتمال المشهد المعرفي الديني والإفضاء إلى المطلوب؟ وللخروج من عمومية السؤال وتخصيصه نعيد طرحه بطريقة أخرى: هل المنهج الفلسفي الذي يشكّل العقل المنطقي مقوّماً جوهرياً له يقيم ويستوطن في مقولة التوحيد التي يتوصّل إليها الفيلسوف بما هي مُنتج معرفي لديه، والقائمة على مبدأ ان الواجب واحد لا أكثر، أم أن المنهج في مثل هذه الحالة، يقتصر دوره على إتمام عملية الاستدلال من دون أن يكون له محلّ في بنية المدلول الذي يُنتجه؟ وفي المقابل: هل الطريقة الشُّهودية حاضرة في الإخراج النهائي لمشهد التوحيد الصمدي لدى العارف، هذا المشهد المُبتني على القول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الحق تعالى، وكلّ الكثرات دونه ظِلّية ووهمية... بمعنى هل الطريقة إبّان الوصول تُلازمُ الحقيقة ولا تتخلّف عنها، أم أنّ الوصول إلى الحقيقة يُفضي إلى الاستغناء عن الطريقة؟

كتمهيد للإجابة عن السؤال الآنف، لا بدّ من الإشارة إلى أن البحث في المنهج في إطار الفكر الديني عموماً، وفي إطار الفلسفة والعرفان على وجه الخصوص، غير ممكن من دون الأخذ بالمعرفة ذاتها (هذه المعرفة التي تكتسي حُلة دينية بلحاظ مكوّناتها وموضوعاتها)، إذ النسبة بين المنهج والمعرفة قائمة في مطلق الأحوال، والتعامل مع أحد طرفيها لا بد أن يُفضي إلى الآخر، وذلك بمعزل عن مدى التماهي بينهما، ومستوى التداخل والتضايف الذي يجمعهما.

وبالعموم، يمكن القول إن العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار المعرفة الدينية محكومة للتلازم، مع قطع النظر عما إذا كانت هذه العلاقة ذات طبيعة اتّصالية أو انفصالية، سواء في مرحلة ما قبل المعرفة المنجزة، أو بعدها، وأيضاً بعيداً عما إذا كان للمنهج استيطان دائم في المعرفة، أو للمعرفة حضور مؤثّر في المنهج على نحو قَبْلي ومُسبق.

وربما لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا التجاذبات المعرفية بين العرفان والفلسفة مرتبطة ـ على نحو ما ـ بالمقدّمات المنهجية، وتحديداً بثنائية العقل والشهود، التي تمثلت في مراحل شتى بأنماط متعددة من العلاقة بين البحث والكشف، والمتأرجحة بين ثلاثية:

- التزاحم، لكونهما يتحركان في دائرة معرفية واحدة على خلفيات منهجية مختلفة.
- التكامل، بلحاظ أنهما يُفضيان إلى نتائج مشتركة أو متقاربة.
- الانفصال، باعتبارهما مجالين متفارقين لا مجال للمقاربة بينهما، أو إخضاعهما لنمط واحد من الضبط والتقويم.

العرفان والفلسفة بين المنهج والمعرفة:

بناءً على ما تقدّم يمكن الإجابة عن السؤال / الإشكالية الآنف الذّكر انطلاقاً من تحديد طبيعة العلاقة بين المنهج والمعرفة في دائرة العرفان والفلسفة، ذلك أن الاختلاف بين العقل بما هو سفينة الفيلسوف بحسب تعبير الشهيد مطهري[1]، والقلب الذي هو حقيقة الروح التي هي محل معرفة الله كما يرى الغزالي[2]، هذا الاختلاف وإن بدا واضحاً ومشهوداً في الحيّز المنهجي المتفاوت بين العارف والحكيم، إلا أنّه يتّصف بالإبهام والالتباس في مقام النتاج المعرفي. ما يعني أن الاختلاف بين العرفان والفلسفة الناشئ أساساً عن اختلاف الخلفيات المنهجية بين العارف والفيلسوف قائم بين المعرفة العرفانية والمعرفة الفلسفية، بمقدار ما يشغل المنهج من حيّز في هاتين المعرفتين، وتبعاً لحضوره واستقراره في تشكّلهما النهائي.

---

(1) مرتضى المطهري، حدود الفلسفة ولوامع العرفان، ترجمة د. حبيب فياض، مجلة المحجة، العدد الثالث، ص 190.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح محمد جابر، المكتبة الثقافية ص 80.

وبعبارة أخرى: إن الاختلاف بين العرفان والفلسفة، يتمركز أساساً في الجانب المنهجي منهما، ثم ينتقل إلى المعرفة المنبثقة عنهما، هذه المعرفة بما هي من مُفضَيات التفكّر العقلي أو السير الشهودي على حدّ سواء، بحيث نجد أن هذا الاختلاف قد ينعكس على نحو تعارض وتزاحم في الحيّز المنهجي من دون أن يتجلّى على النحو ذاته، وبنفْس المستوى من الحدّة في مرحلة المعرفة المُنجزة.. وتحديداً يمكن القول إن الاختلاف بين العارف والفيلسوف ناشئ عن المدّعيات القائلة بأولوية أحد المنهجين (العقلي والشهودي) وأرجحيته على الآخر، بينما تبقى النتائج التي يتوصّل إليها، والحقائق التي يَكشف عنها كلٌّ منهما متشابهة غالباً، أو متفاوتة بحسب التشكيك الطولي أحياناً، أو متعارضة في موارد قليلة ومحدّدة، شأن التعارض في ذلك كتعارض الفلاسفة مع بعضهم أو العرفاء فيما بينهم.. على سبيل المثال: تتفاوت نظرة العرفاء فيما بينهم إلى موضوع الوحدة والكثرة أكثر مما تتفاوت رؤية البعض منهم مع الفلاسفة إزاء الموضوع ذاته، فمنهم من اعتبر الكثرة ثانية ما يراه الأحول، أي، سراباً، ومنهم من اعتبر الكثرة حقيقية كالوحدة، بينما ذهب بعضهم إلى القول إن الكثرة حقيقة والوحدة عين الكثرات العينية[1]، والأمر نفسه ينطبق على معسكر الفلاسفة، إذ توزعت آراؤهم في هذا الخصوص بين من يقول بالكثرة القائمة على تباين الموجودات بتمام الذوات، ومن يرى التباين بجزء من الذات، وآخر اعتبر الكثرة عين الوحدة.

على هذا إذا أخذنا المنهج من حيث كيفيته وشكلانيته، ونظرنا إليه كأمر يقتصر دوره في المعرفة على تحقيق المطلوب منها من دون ملازمته لها، واقترانه بها على الدوام، برغم تأثيره الكبير فيها، هنا يمكن مَرْكَزة

---

(1) علي شيرواني، دين عرفاني وعرفان ديني، انتشارات دار الفكر، قم ص 57.

الاختلاف بين العارف والفيلسوف في الإطار المنهجي وإضفاء الصبغة الآلية عليه، من دون أن يتمركز الاختلاف ابتداءً في الإطار المعرفي ذاته، حيث تبدو الحقيقة، والحال هذه، أمراً واحداً ومُطلَقاً تتعدّد طرائق الوصول إليه. . أما إذا تبدّى المنهج لنا كجزء لا ينفكّ ولا يتخلّف عن المعرفة، ومتموضع في بنيتها وذاتيتها، بحيث يتعذّر النظر إلى النتاج المعرفي والأخذ به بمعزل عن المنهج، في هذه الحالة، يتجاوز الاختلاف (بين الفلسفة والعرفان) الإطار المنهجي والمسلكي، ليستقرّ في المساحة المعرفية بما هي مظهر للحقيقة، باعتبار المعرفة حصيلة ما تمتلئ به جعبة الذات من الحقيقة، سواء في ذلك ذات الحكيم أو العارف، وبالتالي إذا كان المنهج ملازماً للمعرفة ولا يتخلّف عنها في تجلّياتها القصوى وتمثّلاتها النهائية، فهذا يعني أنّ فعالية المنهج الاختلافية تتعدّى إلى الإطار المعرفي العرفاني والفلسفي، لتُحيله إلى مساحة اختلافية، وتُخرجه من طبيعته الإطلاقية، وتُسقطه في اتّجاهات النسبية، على نحوٍ يتحوّل الاختلاف إلى اختلاف في طبيعة الحقيقة المبحوث عنها، وليس مجرد اختلاف في طريقة النظر إليها.

والواقع أن ثمة صعوبة للتفكيك بين المنهج والمعرفة في إطار الفلسفة والعرفان ـ كما هو الحال في المعرفة الدينية عموماً ـ ذلك أن دور المنهج فيهما يتلبّس بهوية غائية تتجاوز البُعد الآلي والوظيفي بنحوٍ يستحيل فيه المنهج إلى معرفة تستدعي الفهم والمطابقة مع الواقع، كما تستحيل المعرفة إلى منهج آخر قد يُفضي إلى معرفة أخرى، وربما أسمى.

بيد أنّ خصوصية العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة، والتي تميّزها عن الفكر الديني عموماً، تكمن في كون العقل بما هو مقوّم جوهري للمنهج عند الفيلسوف، محتكراً لمهمة إدراك الكلّيات، ومتمحوراً حول الوجود دون وسائل الإدراك الأخرى. أمّا

المنهج لدى العارف، فخصوصيته تنبع من كون الفطرة مقوّماً أساسياً له بما هي انكشاف للنفس، وتمثّل للذات، وانعكاس للعالم. . وبالعموم، إن العقل بمعناه العامّ حاضر في الوجود مقصد الفيلسوف ـ إن لم يكن يساويه ـ كما إن الطريقة لدى العارف هي من مكوّنات الحقيقة وحاضرة فيها من حيث هي غاية العرفان. ومن هنا نلاحظ بأن التداخل بين المنهج والمعرفة لدى الحكيم والسالك يكاد يصل إلى حدّ التماهي والتوحّد، بخلاف التداخل الذي يحصل بنحوٍ أقلّ في ظلّ المناهج ونتاجاتها المعرفية في مجالات الفكر الديني الأخرى.

وما تقدّم لا يعني أن التفاوت في الأساس بين العرفان والفلسفة إنما هو تفاوت عَرَضي، يقوم على تباين في الحقائق المُفضى إليها، بل هو في الغالب تفاوت طُولي ـ تشكيكي تأخذ فيه المعرفة العرفانية[1] موقعاً متقدماً على المعرفة العقلية[2]، من خلال تكثيف الفهم وتعميقه ومشاهدة القلب لحقائق مفرطة في الغيب، ووصوله إلى أماكن عصيّة على العقل، ومُقفلة أمامه، وليس من شأنه التعامل معها. وهو أمر طبيعي باعتبار محدودية العقل الذي يختصر ذات الفيلسوف بخلاف شمولية الشهود القلبي الذي يتلبّس بكلّ ذات العارف وكيانه. . وخير مثال على ذلك عقيدة التوحيد التي يتعاطى معها الفيلسوف من زاوية

(1) يقول العلامة الطباطبائي: لا يمكن بلوغ كمال المعرفة الإلهية إلا من قبل الذين اختصهم الله وقرّبهم منه، وهم أولئك الذين تخلوا عن كل شيء وسخّروا قواهم في سبيل الإخلاص لله وعبوديته، وفي سبيل الارتقاء إلى العالم الأعلى، حيث يرون بعين الواقع حقائق الأشياء وملكوت السماوات والأرض (شيعة در اسلام، قم، بنياد علم وفكر، علامه طباطبائي، ص 136).

(2) يقول ابن عربي: العقل ليس مستقلاً في إدراك الأمور ويحتاج إلى الحسّ، والحسّ يقتضي بطبيعته أن لا يتعدّى الماديات، وبالتالي يقصر إدراك الإنسان عن حقائق العالم وبواطنه، (الفتوحات المكية ج 1، ص ،34 نقلاً عن: حسين ابراهيميان، معرفت شناسى در عرفان، دفتر تبليغات حوزة علميه قم، ص 44.

عقلية اعتقادية، بينما تتغلغل هذه العقيدة في ذات العارف لتُهيمن على كلّ وجوده إلى حدٍّ لا يرى في هذا العالم سوى الله.

وبالجملة، لا يهدف هذا التصنيف الطولي بين العرفان والفلسفة إلى اجراء مصالحة مفتعلة بين العارف والفيلسوف، بمقدار ما هو محاولة لتوصيف واقع قائم، انطلاقاً من تحديد طبيعة العلاقة بين المنهج والمعرفة في هذين المجالين، وما لذلك من أثر على تنوّع الإنتاج المعرفي وتعدّده، وهو، في كلّ الأحول، تعدّد مسوّغ ومقبول تحتمله طبيعة الحقيقة الكونية بلحاظ خصوصيتها التشكيكية ووجوهها المتعددة، ذلك أن البارئ تعالى قد أوصل الحقائق والتعاليم إلى عباده بطرق مختلفة، وتحديداً عن طريق العقل والوحي والشهود[1].

ومهما يكن من أمر فإن المنهج العرفاني يدفع صاحبه إلى نتاج معرفي أكثر عمقاً، بينما يدفع المنهج الفلسفي إلى إنتاج معرفة ذات طابع شمولي واتّساعي، ولكنّ كلا النمطين المعرفيين يتحركان في فضاء مشترك ويُفضيان إلى نتائج متماثلة.

المعرفة الدينية والعرفان والفلسفة:

تشكّل المعرفة الدينية، بما هي تجلٍّ وإدراك لحقيقة الأشياء على خلفية وحْيانية، إطاراً مشتركاً ينعكس فيه المشهد الوجودي والديني بِبُعديه العقلي والسلوكي، من دون أن تؤدي هذه الاثنينية إلى تشوّش هذا المشهد وتنافر عناصره، إذ المعرفة الدينية تحتمل بطبيعتها تعدّدية رؤيوية ذات صبغة جدلية قائمة على الإثبات والتكامل، وليس بالضرورة أن تكون محكومة لمقتضيات الجدل العدمي القائم على النفي والإلغاء.

---

(1) راجع: علي رباني كلابايكاني، معرفت ديني ازمنظر معرفت شناسى، كانون اندبشة جوان، ص 15و 16.

فالمعرفة الدينية تستبطن، من حيث تشكّلها، جدلية تكاملية مستمدّة من العلاقة القائمة على التأثير والتأثّر (التفاعل) بين الإنسان بما هو ذاتٌ طامحة للمعرفة والاستيقان، والدين بما هو مصدر للمعرفة وملهمٌ في تفسير الكون والحياة. إذ يؤدّي التفاعل هنا بين طرفي العلاقة إلى ولادة المعرفة الدينية من خلال:

أولاً: اتّخاذ الإنسان الدينَ موضوعاً لمعرفة يريد الوصول اليها في إطار سعيه لفهم الوجود والكون والأشياء من حوله.. وهنا يكون الإنسان فاعلاً ومؤثّراً بلحاظ جعله الدين حقلاً لانشغالاته المعرفية ومجالاً لفعالياته الذهنية.

ثانياً: إن الدين في المعرفة الدينية هو ـ في عين كونه موضوعاً ـ منبع المعرفة المتحصّلة لدى الإنسان، وطريق للوصول إليها، حيث يكون الإنسان، من هذه الزاوية، منفعلاً ومتأثراً، وخاضعاً لسطوة الدين المعرفية.

وبذلك يتجلّى البُعد الجدلي التكاملي انطلاقاً من كون الدين، في آنٍ واحد، فاعلاً وقابلاً، واقعاً وفكراً، مسلكاً ومقصداً، وهذه الثنائيات ليست سوى انعكاس لثنائية الدين/ الإنسان الحاكمة على المعرفة الدينية، التي تبدأ بشرية من خلال سعي الإنسان، بما هو فاعل، إلى فهم الدين، ثم لا تلبث أن تنقلب ـ أي المعرفة ـ إلى دينية بلحاظ خضوع الإنسان، بما هو قابل، لتعاليم الدين وأوامره.

وما تقدّم، يُفضي بنا إلى الحديث عن خصوصية المعرفة الدينية في الإطار العرفاني الفلسفي، فنلاحظ أن النتاج المعرفي في هذا الإطار يتصف بالكلّيانية والشمولية والوجودية، بمعنى إمكانية اشتماله على رؤية كونية، بخلاف النتاجات المعرفية الأخرى في دائرة الفكر الديني التي تفتقد لمثل هذه الخصوصية.

لكنْ داخل الإطار العرفاني ـ الفلسفي ثمة مجال للمقارنة بين المعرفة العرفانية والمعرفة الفلسفية، إذ نجد الأولى تمتاز عن الثانية بإمكانية وصولها إلى أماكن مُقفلة ووعرة المسالك، واقتحامها مواطن محرّمة على العقل بحكم محدوديته، لكن الثانية، بالمقابل، تمتاز عن الأولى في كونها تتّصف بهوية جمعية تُعطيها امتياز الحجية على الآخر، بخلاف التجربة الشهودية ذات الهوية الفردية والذاتية التي تفتقد للخطاب الاتصالي ـ البرهاني مع الآخر خارج الدائرة العرفانية. وهذا ما قصدناه تحديداً عندما أشرنا سابقاً إلى أن المعرفة العرفانية تمتاز بطبيعة أكثر عمقاً وطولاً مع افتقاد لوفرة المخاطبين، بخلاف المعرفة الفلسفية التي تكتسي حُلة اتّساعية عَرْضية تشمل قدْراً أكبر من المتلقّين، لكن بعمق أقلّ.

من هنا، تتبلور العلاقة، من زاويتها المنهجية، بين العرفان والفلسفة، إذ العارف يحتاج لا محالة إلى المنهج العقلي في سبيل تجاوز الذاتية، والخروج من شرنقته المقفلة، وتحويل مشاهداته إلى معرفة جمعية، بينما يحتاج الفيلسوف إلى الأخذ بالنتاجات التي يُفضي إليها المنهج الشهودي في سبيل الكشف عن حقائق فوق عقلية سيظل عاجزاً عن إدراكها بمعزل عن الشهود.

وهنا لا بد من التمييز بين نمطين من المعرفة العرفانية في سياق علاقتها بالمعرفة الفلسفية، إذ ثمة حقائق يشهدها العارف ويستمدّها من العالم العُلوي قابلة للعقلنة، ويمكن تحويلها من معاينات مشهودة إلى حقائق معقولة، بيد أن ثمة حقائق مستمدة من العالم ذاته لا سبيل إلى معقوليتها، وتبقى داخل الفضاء العرفاني، وعلى قطيعة معرفية مع العقل والفلسفة، لاقتصار طبيعتها وطريقة إدراكها على السلوك والمكاشفة.

وفي هذا الخضمّ يُطرح سؤال: كيف يمكن للنتاج المعرفي العرفاني أن يندرج في إطار المعرفة الدينية؟ وكيف يمكن للخطاب

العرفاني أن يتحوّل إلى خطاب اتّصالي مع الآخر، برغم ما يتّصف به من ذاتية وتجريبيّة و انعدام حُجيته؟.

يطوي العارف مساراً تصاعدياً، في سبيل التقرّب من الوجود الحقّ، ومعاينته عن طريق القلب، وهو في مساره هذا يخترق الحجب ويكشف عن حقائق شتّى تتعلّق بالعالم والوجود، حيث يتجلّى ذلك كلّه في إطار معرفة شهودية تمتاز بالمشاهدة القلبية، يتمخّض عنها ما يُسمّى بالتجربة العرفانية التي تقتصر نتاجاتها العرفانية ومترتّباتها الإدراكية على العارف ذاته.

في هذه الحالة قد يذهب العارف إلى صياغة مشاهداته بطريقة أخرى، فيعمد إلى بثّها من جديد، وإعادة ضخها وتحويلها من مسارها الرأسي التصاعدي الذي يربطه بالعالم العُلوي إلى مسار أفقي يربطه بمن حوله في العالم السفلي. وهو يهدف من وراء ذلك إلى الإفصاح عن مشاهداته بطريقة يقبلها الآخرون، ويتطلّع إلى إثبات، عن طريق العقل الذي يشكّل حجة ولغَة تخاطب مشتركة بين الناس، ما شهده بعين القلب في خضمّ تجربته العرفانية. فيتجاوز بذلك إشكالية الذاتية والانغلاق والإقصاء، حيث يلجأ إلى العقل الذي يتولّى عقلنة المعرفة العرفانية وتحويل نتاجاتها النهائية، التي تمتلك قابلية التعقّل، إلى معرفة متداولة بين الناس، فتولد بذلك معرفة عرفانية بنتائجها، ولكنها عقلية بمناهج الاستدلال عليها، برغم عدم الغياب الكامل للمنهج العرفاني الذي يبقى خبيئاً في طيّاتها.

وعن طريق العقلنة أيضاً يستطيع العارف أن يتجاوز إشكالية الشّطح وعدم التوازن التي يُتّهم بها في حال نقله لمشاهداته كما هي، ومن دون إمرارها في قناة العقل، وبحسب تعبير الشهيد مطهري:

«الاستدلالات العقلية الفلسفية تُشبه أموراً كُتبت بلسانٍ ما، ثُمّ

تجري قراءتها باللسان الأصلي نفسه، ولكن الاستدلالات العرفانية تُشبه أموراً تجري ترجمتها بلسان آخر ولغة أخرى، بمعنى أن العارف، على الأقلّ، بحسب ادّعائه، يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه، وشهده بكلّ وجوده»[1].

وختاماً نخلص إلى القول بأن التداخل بين العرفان والفلسفة يأخذ منحىً تكاملياً انطلاقاً من أرضية معرفية مشتركة برغم التباين المنهجي بينهما، وإن النسبة بين المنهج والمعرفة لدى كلّ واحد منهما، تُناظر النسبة ذاتها لدى الآخر، وإنهما يشغلان المساحة الأكبر في دائرة المعرفة الدينية نتيجة خصوصيات عديدة، أهمها شمولية المشهد الذي تُبلوره ثنائية البحث ـ الشهود، وعُمق الرؤية التي تنبثق عن تجاذبات المعرفة بلغة الفطرة، والمعرفة بلغة العقل.

---

(1) مرتضى المطهري: الكلام والعرفان، ترجمة الشيخ علي خازم، الدار الإسلامية، ص 71.

الفصل الثاني

الفلسفة والعرفان:
التماهي والتباين

تندرج العلاقة بين الفلسفة والعرفان في إطار ثنائية تقوم على النفي والتعارض أحياناً، والتكامل والانسجام أحياناً أخرى... وفي كلّ الأحوال هي علاقة تَداخل بسبب من الكلّيانية التي يتّسمان بها، ونزوع كلّ منهما، غائياً، نحو امتلاك رؤية كونية شاملة، هذا فضلاً عن اشتراكهما في قضايا ومسائل هي من عوارض وتجلّيات موضوعاتهما المتشابهة أصلاً. ما يستدعي اتّخاذ هذه العلاقة موضوعاً مستقلاً ومنفصلاً على مستوى البحث والدراسة بغية التفكيك المعرفي بين ما هو فلسفي وما هو عرفاني والمتداخل حتى التماهي، برغم التباين الواضح والمشهود، من جهة المنهج، في خضمّ هذا التماهي الملتبس بينهما.

والتداخل المشار إليه غالباً ما يكون سبباً في استيلاد ملابسات وإشكالات ليست ناتجة من التشابه أو التباين المعرفي بينهما، بمقدار ما هي ناتجة من خلط في مقاييس النظر إليهما، والتعامل مع أحدهما من خلال مباني وآليات الآخر، وعدم الدقّة في التمييز بين العناصر المشكّلة لبنية كلّ منهما.

ومهما يكن أمر العلاقة الماهوية بين الفلسفة والعرفان، فإن الدقّة

العلمية تستدعي تفكيكهما بنيوياً باعتبارهما مجالين معرفيين مختلفين، ولا بدّ من الفصل بينهما في ظل فعاليتهما في دائرة معرفية مشتركة، هذا أولاً، وثانياً لأن عدم هذا التفكيك، من شأنه أن يُفضي إلى تقديم منظومة معرفية غير متناسقة وملتبسة إزاء الوجود والإنسان، وذلك بسبب الخلط الاعتباطي من جهة المباني والمناهج والمبادئ والغايات، هذا في حين أن العلاقة التكاملية بينهما لا يمكن ظهورها وبلورتها إلا من خلال التفكيك انطلاقاً من تحديد ما هو محايث وما هو مغاير.

وقبل الشروع بالحديث عن العلاقة بين الفلسفة والعرفان، لا بدّ من الإشارة إلى أن الفلسفة المبحوث عنها هنا ـ وأيضاً في الفصل الثاني ـ هي «فلسفة الإلهيات»، أي الفلسفة الأولى وليست الفلسفة بمعناها العام الذي ينطوي على مختلف الاتّجاهات والمشارب والنزعات الفلسفية.

العلاقة بين الفلسفة والعرفان:

المقصود بـ «العلاقة» هنا تحديد أوجه الشبه والاختلاف بينهما[1] على مستوى العناصر المشكّلة لبنية كلّ منهما. وهذه العناصر هي تحديداً: الموضوع، المنهج، المسائل، المبادئ، الغايات.

أ ـ من حيث الموضوع:

الموضوع في العلم، هو المحور الذي تدور حوله وتتّصل به مختلف المسائل والقضايا المبحوث عنها في هذا العلم، ويعبّر عن ذلك علمياً بالقول: «الموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».

---

(1) راجع: مجلة المحجة، العدد الثالث، نيسان 2002، حدود الفلسفة ولوامع العرفان، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة حبيب فياض، ص 189 ـ 190.

ولا يخَفى هنا أنّ العوارض الذاتية هي تحديداً مسائل العلم وما يتفرّع عنها من قضايا، وبتعبير آخر هي محمولات الموضوعات في القضايا. فإذا كان الموضوع في الفلسفة هو «الموجود» فإن المحمولات التي تُحمل على هذا الموضوع من قبيل: الواجب والممكن، الحادث والقديم، الجوهر والعرَض، العلة والمعلول... هي المسائل التي تُطرح في زمرة المباحث الفلسفية.

وعليه فإن الموضوع في العرفان هو «الوجود المطلق»، ويُراد به وجود الحق تعالى. بينما الموضوع في الفلسفة الإلهية هو «الموجود بما هو موجود».

ولا يخفى ها هنا أن ثمة شَبَهاً كبيراً بين الموضوعين، ذلك أنّ المبحوث عنه في كلا المجالين واحد، بيد أنّ الفرق ـ في الموضوع ـ بين الإثنين يعود إلى كون الحكيم يَعتبر «الموجود بما هو موجود» مفهوماً كلّياً له مصاديق متعددة تشترك بالموجودية، بينما العارف لا يرى أكثر من مفهوم واحد يتعلّق بحقيقة واحدة وهي «ذات الحق».

الفيلسوف ينظر إلى ذات الحق على أنها «موجود مطلق»، لكنه يقسّم «الموجود بما هو موجود» إلى ما وجوده عين ذاته، وهو الله تعالى، وواجب الوجود، وإلى ما وجوده زائد على ذاته، وهو الوجودات الممكنة. بينما ينظر العارف إلى «الموجود المطلق» على أساس أنه الموجود الحقيقي الوحيد بحيث لا وجود حقيقياً لكلّ ما سواه.

وبالعموم، إثبات واجب الوجود هو أحد المباحث الأساسية والمهمة في الفلسفة، بينما يهدف العارف إلى الوصول، ما أمكن، إلى ذات الحق... فالفيلسوف يرى أن وجود الله من مسائل الفلسفة، فيما

يرى العارف أن وجود الحق هو مسألة (موضوع) العرفان[1] الوحيدة. مع العلم أن هذا الموضوع في كلا المجالين بديهي وغنيّ عن الإثبات، من دون أن يعني ذلك أنّ إثباته فيهما أمر متعذّر وغير ممكن.

ب ـ من حيث المنهج:

المنهج عند الفيلسوف هو طريقة في التفكير من أجل إدراك المطلوب، بينما عند العارف هو طريقة في الوصول إلى المقصد. المسير الذي يسلكه الأول يعتمد على المنطق والبرهان، بينما يسلك العارف منحى التزكية والتصفية والسير والسلوك. وبعبارة أخرى يمكن القول: إنّ العقل هو المكوّن الأساسي في المنهج الفلسفي، فيما يُعتبر القلب المكوّن الأساسي في المنهج العرفاني. فالفيلسوف منهجياً يتبع طريقة بحثية، في حين أنّ العارف مُريد ومُحب، الأول يريد أن يَعقل ويفهم والثاني يريد أن يصل ويشاهد[2].

ولعل الاختلاف بين البحث من جهة والسير والسلوك من جهة ثانية، يمثّل نقطة الاختلاف الجوهرية بين العرفان والفلسفة، إذ هذه النقطة تسحب نفسها على كلّ ما له صلة بهما.

فالعارف يريد أن يصل إلى الحقيقة، لكنه يجد أن العقل قاصر عن ذلك، لسببين: الأول أنّ العقل عُرضة للوقوع في الاشتباه والخطأ، والدليل على ذلك تباين النتائج التي ينتهي إليها الفلاسفة برغم اعتمادهم جميعاً على العقل، والثاني محدودية العقل، ذلك أنّ العقل بما هو أداة معرفية عاجز عن الوصول إلى الحقائق الموغلة في الغيب، وقاصر عن اختراق الحُجب، وأن قدرة العقل في الوصول إلى الحقائق الكونية قدرة

---

(1) المصدر السابق، ص190.

(2) راجع: الاتجاهات العقلية في الفكر الإسلامي، حبيب فياض، مقرّر دراسي في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ص 11 ـ 12.

مقيّدة لا تسمح له، في أحسن الأحوال، تجاوز منتصف الطريق الذي يسلكه العارف باتجاه الحقيقة.

الفيلسوف بالمقابل يريد أن يصل أيضاً إلى الحقيقة، ولا يجد وسيلة أفضل من العقل من أجل بلوغ ذلك، باعتبار أن ميزة العقل المعرفية هي اتّصافه بالحجية، ولديه قابلية البرهنة والإقناع.

فالعقل عندما يصل إلى حقيقة ما، لديه قدرة إثباتها للآخرين، بخلاف طريقة السير والسلوك التي لا تشكّل المُفضيات المعرفية التي تنتهي إليها حجة إلا لصاحبها، هذا مع افتقادها للمعايير الموضوعية المجرّدة التي يمكن من خلالها التثبّت من الحقّانية والبطلان، بخلاف العقل الذي يخضع للضوابط والقواعد المنطقية التي تشكّل حجة للجميع.

بالجملة، يمكن القول: إنّ العنصر المنهجي يجعل من العرفان معرفة موغلة في عمق الحقائق الإلهية والوجودية، لكنها تبقى تجربة فردية ذاتية غير قابلة للأمثلة والتعميم، فيما يضع العنصر المنهجي الفلسفة في سياق المعارف الموضوعية الكلّية من دون أن يكون قدرة على مجاراة العارف في النتائج التي قد ينتهي إليها من حيث السعة والعمق.

ج ـ من حيث المسائل:

«المسائل» من أكثر الأبعاد أهمية في سياق العلوم، باعتبار أن هوية العلم، مطلق علم، تتشكّل من خلال «تراكم المسائل» تاريخياً، وأيضاً باعتبار أن «المسائل» هي عوارض الموضوع وصفاته... من هنا، إذا كان الموضوع في الفلسفة هو الوجود فإن مسائلها ليست سوى عوارضه الذاتيه (الواجب، الممكن، الجوهر، العرض، القديم، الحادث...). بالمقابل فإن «المسائل» في العرفان ليست سوى تجلّيات ذات الحقّ من

صفات وأسماء، نظراً لأن موضوع العرفان هو ذات الحق، والتجلّيات المشار إليها تقوم مقام العوارض الذاتية في العلوم الأخرى.

وبرغم التشابه الكبير بين «المسائل» في كلّ من الفلسفة والعرفان، فإن ثمة اختلافاً بينها ينعكس على نحو مفهومي أحياناً، واصطلاحي أحياناً أخرى. فعلى سبيل المثال مسألة الخلق يُعبّر عنها العرفاء بـ"التجلي» ويقولون بأنّ التجلي واحد، وهو «الوجود المنبسط» أو «الحق المخلوق به»، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَ وَاحِدَةٌ﴾، في حين يعبّر الفلاسفة عن «التجلي» بـ «العِلِّية»، ويقولون بوجود مراتب للوجود والموجودات تتحصّل على شكل صادر أول وثانٍ وثالث و. . . لهذا نرى بأن العارف لا يعتقد بالتجلّيات حتى في طول بعضها البعض، ولا يؤمن إلا بـ «جلوة» واحدة تظهر من خلالها الأشياء التي هي «الوجود الظلي» للحق أو «الرتبة الجمعية» التي تجتمع فيها كلّ الماهيات. في حين يعتقد الفيلسوف بتكثّر العلل بعدد تكثّر الماهيات، وأن هذا الوجود سلسلة من الكثرات الطولية والعرضية[1].

وخلاصة القول: إن مفهوم «الخلق» الذي ورد في القرآن الكريم ينعكس عند الحكيم في سياق المسائل الفلسفية من خلال مفهوم «عِلِّية» واجب الوجود، بينما ينعكس عند العارف بـ «تجلي» ذات الحق.

وهكذا تقريباً، بالنسبة لسائر المسائل من قبيل «الموجود والمعدوم»، «الواحد والكثير»، «الجوهر والعرض»، «الحادث والقديم»، «الحق والباطل». . إذ ثمة اختلاف واضح بين الفيلسوف والعارف في فهم هذه المعاني ودلالاتها. وقد يعود هذا الاختلاف إلى «التوحيد العرفاني» الذي يستدعي نفي أي شريك للباري عزّ وجلّ حتى

---

(1) المصدر السابق، ص 16 ـ 17.

في الموجودية، إذ يعتبر، في هذه الحال، القول بوجود «موجود حقيقي غير الحق» نوعاً من الشّرك. أما الفيلسوف فينزّه ذات الباري عن الاتصاف بصفات هي من مختصات الوجودات الممكنة، من قبيل «المخلوقية، الكثرة، الحدوث، الجوهرية، العرضية، المحدودية، التجسم، الحركة»، لكنه ـ الفيلسوف ـ لا ينفي الاشتراك بين الواجب والممكن في الموجودية، وهو ما يعبّر عنه بالاشتراك المعنوي للوجود.

وبالجملة، يمكن ردّ الاختلاف في المسائل بين الفلسفة والعرفان إلى اختلافهما في النظر إلى الوجود من حيث الكثرة والتعدّد. الفيلسوف يقول بالتكثّر الوجودي، ويرى بأن الكثرة في الموجودات حقيقية، وهي منفصلة عن بعضها البعض على نحوٍ لا يصحّ القول معه: إنّ هذا الموجود هو ذاك، ويؤكّد أن ثمة موجوداً يتباين بالذات عن سائر الموجودات، وهو الموجود الذي لا يمكن أن يتصوّر ما هو أكمل منه، المتناهي الأبدي، الأزلي، المستغني عن كلّ ما سواه، وهو عين القدرة والعلم والحياة والإرادة، وكلّ هذه الصفات تعني أن هذا الموجود واجب الوجود، فيما سائر الموجودات برغم اختلاف درجاتها ومراتبها ممكنة الوجود. أما العارف، بدوره، فيرى أن القول بوحدة الحق تعالى يستدعي نفي وجود أيّ موجود آخر غير الباري، إذ كلّ ما عداه إنما هو من تجلّيات وجود الحق الظلّية والظهورية. حتى إن بعض العرفاء عندما يقول: «إني أنا الله» فهو لا يريد بذلك نسبة الألوهية إلى ذاته أو الإعلان عن حلول الذات الإلهية به، بل القول بفناء ذاته، وكلّ الذوات الأخرى، قبال ذات الحق[1] . من هنا يقال بأن التوحيد عند الفيلسوف هو كون ذات الواجب واحدة غير متكثّرة، بينما التوحيد عند العارف هو إنكار أي وجود سوى ذات الحق تعالى.

---

(1) المصدر السابق، ص 200 ـ 201.

د ـ من حيث المبادئ:

كلّ علم يجب أن يستند إلى مجموعة من المعلومات التي قد تكون بديهية وغنية عن الإثبات، أو نظرية تحتاج إلى إثبات وتبيين، إذ المعلومات التي يستند إليها أي علم لا بدّ أن تكون مثبتة، سواء بالبداهة أو بالبرهان الذي يتناسب مع مقامها. ومثل هذه المعلومات تسمى مبادئ العلوم.

وعادة تقسم هذه المبادئ إلى قسمين: تصوّرية وتصديقية، يتعلّق القسم الأول بتعريف الشيء المبحوث عنه وتحديد ماهيته، بينما يتعلّق القسم الثاني بالاستدلالات المثبتة له والمصاديق المتعلّقه به[1].

على هذا، فإن المبادئ التي يستند إليها الفيلسوف في سياق بحثه الفلسفي تعتبر من أكثر المبادئ شمولاً وبداهة، باعتبار أن هذه المبادئ من البديهيات التي تستغني عن الإثبات، وهي بديهيات عقلية يكفي حصول الاعتقاد والتصديق بها بمجرد تصوّرها بشكل سليم.

المبادئ التصوّرية في الفلسفة عبارة عن مفاهيم عامة وبسيطة وبديهية، غنية عن الإثبات، بل إثباتها أصلاً متعذّر، ويمكن القول: إن هذه المبادئ هي من قبيل التعريفات التي لا تتجاوز شرح الاسم، ولا يمكن اعتبارها حقيقةً من باب التعريف الحقيقي.

أمّا المبادئ التصديقية الفلسفية فهي بديهية أيضاً غنية عن الإثبات ويأتي في مقدمتها أصل استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، وأصل العِلّية، ومبدأ تحقّق الوجود و. . . .[2].

---

(1) شرح نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح يزدي، مجلد أول، انتشارات أمير كبير، تهران، ص 26.

(2) المصدر السابق، ص 26.

وبالجملة، يمكن القول: إن المبادئ في الفلسفة، سواء منها التصوّرية أو التصديقية، هي البديهيات العقلية، وإن العقل هو المبدأ العامّ الذي يشكّل نقطة البداية في عمل الفيلسوف، ويحكم تفكيره وخطواته البحثية.

أما المبادئ العرفانية فلا يصحّ تقسيمها إلى ما هو تصوّري وتصديقي، باعتبار أن هذا التقسيم من متعلّقات العقل، بينما القلب هو المقوّم المبدئي والجوهري للعرفان.

وبالتالي فإن الفارق بين المبادئ العرفانية والمبادئ الفلسفية يختصره الفارق بين العقل، بما هو سفينة الفيلسوف بحسب تعبير الشهيد مطهري، والقلب الذي هو حقيقة الروح التي هي محلّ معرفة الله كما يرى الغزالي.

وبعبارة أخرى: تنعكس فعالية القلب من خلال الفطرة أو الوجدان، بخلاف العقل الذي تتمظهر فعاليته عن طريق المنطق والبرهان، فالمسلّمات القلبية، بالعموم، هي المبادئ التي ينطلق منها العارف في سيره وسلوكه، ومن هذه المسلّمات: الاعتقاد بأصالة الارتباط الشهودي والحضوري بين الإنسان والحقيقة، والاعتقاد بأن العالم حقيقة واحدة وعينية. ويُعتبر الوصول إليها الهدف عند كلّ عارف، والقول بأن العلم النظري لوحده لا يكفي من أجل الوصول إلى هذه الحقيقة، بل العمل هو الأصل والأساس في هذا المجال. وأيضاً الإيمان بأن العشق هو العنصر الأساسي في حياة العارف والمبرّر لوجوده[1]، ومع أن هذه المبادئ هي محطّ التقاء كافة العرفاء، إلا أن نتاجاتها وتوظيفاتها تختلف بين المذاهب وأتباعها تبعاً للمشرب الذي ينهل منه كلّ عارف، والطريقة التي يتّبعها في السير والسلوك.

---

(1) مجلة المحجة، العدد الثالث، (م.س) ص 190.

هـ ـ من حيث الغايات:

الغايات من أهم الأبعاد المختلف حولها بين «الفيلسوف» و«العارف»، ومن دون مبالغة، يمكن القول: إن «الغايات» هي عامل التقاء بين الفلسفة والعرفان، في الوقت نفسه الذي تلعب فيه دور الباعث على الاختلاف بينهما، ذلك أن غاية الفيلسوف تتطابق مع غاية العارف في الوصول إلى الحقيقة المطلقة والسامية حيث يثقف مصداقها المتعالي، غير أن الخلاف يبدأ مع طبيعة نظر كلّ منهما إلى هذه الحقيقة، وتحديد مصداقها (مصاديقها) وطبيعة علاقتها بما سواها، والدور المطلوب من الإنسان القيام به إزاءها، بمعنى آخر: ثمة تطابق، من جهة الغاية، بين الحكمة النظرية والعرفان النظري، غير أن الخلاف يأخذ بالتمظهر مع التحوّل من الجانب النظري فيهما إلى الجانب العملي والسلوكي، حيث ينصرف العارف في مقام العمل إلى التعامل مع مصداق واحد أحد لهذه الحقيقة، فيما الفيلسوف يجد نفسه أمام مجموعة من الحقائق من دون أن يشفع له أمام العارف أنه يرى حقيقة واجب الوجود أصلاً وعلّة لكافة الحقائق الأخرى.

وبالعموم، تتعّدد تصنيفات الغايات في الفلسفة والعرفان، إلا أنّ الحقيقة تقتضي القول: إن تعدّد كلّ منها مَرجعه إلى غاية أساسية تتمحور حولها كافة الغايات الأخرى.

الغاية في الفلسفة هي جعل الإنسان من حيث نظامه الفكري عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، بمعنى، إيجاد التوحّد المعرفي بين الذهن والخارج، أو التطابق بين الذات والموضوع، وبالتالي إدراك الحقيقة كما هي على مستوى الحكمة النظرية، والعمل بمقتضاها على صعيد الحكمة العملية.

أما الغاية في العرفان، فهي وصول الإنسان بكلّ وجوده إلى الحقيقة الإلهية والفناء فيها و. . . وذلك عن طريق السير والسلوك حتى يصل السالك من خلاله إلى موهومية كل الموجودات، بما في ذلك وجود نفسه، ما خلا وجود تلك الحقيقة.

هذا وقد ذُكرت غايات عديدة للفلسفة تعود بمجملها إلى الغاية الواردة أعلاه، منها:

- كمال النفس الإنسانية نظرياً وعقلياً.
- العلم بأحوال الموجود بما هو موجود.
- التمييز بين الموجودات الحقيقية والموجودات الموهومة[1].
- تقديم رؤية كونية انطلاقاً من العقل.
- البحث عن الحقيقة من خلال الإجابة عن الأسئلة الكبرى.

وفي العرفان ثمة غايات عديدة تحدّث عنها العرفاء، ويمكن اعتبارها أيضاً متفرّعات للغاية الأساسية التي أشرنا إليها آنفاً.

يشير ابن سينا إلى غاية العرفان من خلال تحديده العارف، فيقول: «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يُخص باسم العارف»[2].

كما يقول: «العارف يريد الحقّ الأوّل لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه»[3].

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق محمد جابر، المكتبة الثقافية، ص 80.

(2) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، القسم الرابع، مؤسسة النعمان. بيروت، ص58.

(3) المصدر السابق، ص68.

ملاحظة: الفرق بين العرفان والتصوف.

غالباً ما يتمّ الخلط بين هذين المصطلحين، ويستخدم أحدهما بمعنى مرادف للآخر، غير أن الدقة العلمية والمنهجية تستوجب التمييز بينهما. التصوّف مصطلح يعود إلى النصف الأول من القرن الثاني الهجري، أما العرفان فهو مصطلح بدأ استخدامه في القرن الثالث الهجري.

وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي نجد أن هناك أشخاصاً يصحّ أن نُطلق عليهم صفة المتصوّفة من دون أن يكونوا عرفاء، من أمثال الحسن البصري (110هـ) ومالك بن دنيال (135هـ)، وبالمقابل ثمة عرفاء لا يصحّ القول عنهم إنهم متصوّفة، من أمثال الملا الهمداني والعلامة الطباطبائي والإمام الخميني (ره)[1].

ويرى الشهيد مطهري أن الفارق الأساسي بين العارف والمتصوّف يكمن في أنّ العرفان هو أقرب إلى الحالة الثقافية (معرفية) في حين أن التصوّف يكاد يكون حالة اجتماعية، هذا مع التقائهما معاً في الجوّ الروحي والمعنوي الذي يتحرّكان في فضائه، ويؤكد أنّ من الخطأ التمييز بين المجالين على أسس مذهبية، بمعنى أن يكون التصوّف يُطلق على أهل السير والسلوك لدى أهل السنّة، والعرفان على نظرائهم من الشيعة، ذلك أنّ كلا الطائفتين فيهما الكثير من العرفاء والمتصوّفة على حدٍّ سواء[2].

---

(1) دين عرفاني، وعرفان ديني، علي شيرواني، انتشارات دار الفكر، قم، ص16.

(2) المصدر السابق، ص 68.

الفصل الثالث

الفلسفة والكلام: أيّة علاقة؟

تنبع الضرورة إلى التمييز، بنيوياً، بين الفلسفة وعلم الكلام، من التوظيفات السلبية واللوازم غير المنطقية الناتجة عن الخلط بينهما، وعدم الدّقة في الفصل، منهجياً ومعرفياً، بين ما هو كلامي وما هو فلسفي في إطار منظومة العلوم العقلية الإسلامية، ذلك أن الاشتراك الحاصل بينهما في العناصر المشكّلة لكلّ منهما قد يدفع البعض إلى إدراجهما ماهوياً، في إطار خانة واحدة، برغم اختلاف كلّ منهما عن الآخر بمجموعة من العناصر الأساسية المقوّمة لِبُنيته وهويته.

ولعل الخلط المشار إليه، ناتج، بشكل أساسيّ من الخروج في مقام التحقّق، عن مقام التعريف. فالنتاجات الفلسفية لدى الفلاسفة المسلمين، غالباً ما نراها متضمّنة لمباحث ومعالجات كلامية، كما إن من النادر أن تخلو النتاجات الكلامية من مباحث ومعالجات فلسفية، الأمر الذي قد يكون وراء محاولات بعض المفكّرين المسلمين على مرّ التاريخ العمل على حلّ مشكلة هذه الثنائية، حيث نجد، على سبيل المثال، الخواجة الطوسي، قد ذهب إلى توحيد الفلسفة وعلم الكلام، أو بالأحرى، إلى جعل علم الكلام فلسفياً، وأنكر أن يكون ثمة حاجة إسلامياً إلى علمين عقليين منفصلين. كما ذهب صدر المتألهين الشيرازي

إلى تأسيس منظومة فلسفية يتشكّل المنهج فيها من الدمج بين الفلسفة وعلم الكلام (إلى جانب العرفان)، فيما كان الغزالي قد اتجه وجهة معاكسة تقوم على الفصل بينهما، إلى حدٍّ نبذ فيه الفلسفة وكفَّر أربابها مقابل تمسّكه بالكلام كمنظومة معرفية يصار من طريقها إلى دراسة الوجود وعوارضه، وذلك برغم اتّباعه المنهج الفلسفي في محاججتهم ونقدهم.

ومهما يكن من أمر التداخل «والتماهي» بين الفلسفة وعلم الكلام فإن ثمة ضرورة راهنة، للتمييز بينهما، انطلاقاً من الحيثية التعريفية لهما ـ وليس التطبيقية ـ أولاً لأنهما بنيتان منفصلتان يختلفان من حيث الموضوع، المنهج، المسائل، المبادئ والغايات، وثانياً لأن عدم التمييز بينهما ينعكس التباساً وتشويشاً في التحديد الماهوي لأكثر من مجال معرفي مُعاصر على صلة معرفية وتاريخية بهما، وتحديداً علم الكلام الجديد، فلسفة الدين، اللاهوت الجديد والفلسفات المضافة.

ثمة تصوران أساسيان ومتعارضان تمّ طرحهما تاريخياً حول ماهية علم الكلام، الأول يعود إلى الفارابي ـ بالإضافة إلى مجموعة أخرى من المتكلّمين والعلماء[1] ـ حيث قال بالهوية الدفاعية لهذا العلم وعرّفه بأنه «صناعة يقتدر بها الإنسان على نُصرة الأفعال والآراء التي صرّح بها واضع الملة»[2]. والثاني يعود إلى الغزالي ـ ومعه مجموعة من المفكّرين المسلمين ـ الذي رأى أن «علم الكلام هو علم الموجود بما هو موجود على قانون الإسلام»[3]. ولا يخفى أيضاً أن ثمة تصوّراً ثالثاً يشكّل حالة وسطية بين التصورين الآنفين، ويُعرف بالهوية الواسطية لعلم الكلام،

---

(1) من أمثال التفتازاني، اللاهيجي، الشيخ الصدوق، الشيخ المفيد.
(2) الفارابي، إحصاء العلوم، طهران، مؤسسة الثقافة الإيرانية، ص 124.
(3) نقلاً عن الهندسة المعرفية لعلم الكلام، أحد قراملكي، دار الهادي، ص 22.

ويُنسب إلى محمد بن أبي جمهور الإحسائي، وهو من متكلّمي الإمامية المعروفين في القرن العاشر الميلادي، فيقول: «الكلام هو ما اشتمل على تصحيح العقائد الدينية وإقامة البرهان عليها كما وقع في مصنّفات المشايخ المتقدّمين الذين غرضهم إيصال المقاصد إلى أفهام الطالبين»[1]. ويمكن اعتبار هذا التصور بمثابة تصور مشترك يجمع بين لاتصورين الآخرين.

وخلاصة ما يراه الفارابي هو أنّ علم الكلام ذو هوية آلية ولديه وظيفة محدّدة هي الدفاع عن الدين، في حين يرى الغزالي أنّ لهذا العلم هوية معرفية، وصلاحياته تتجاوز العقائد الدينية لتطال الوجود برمته شريطة أن يشكّل الوحي المرجعية المعرفية في دراسته بعيداً عن المرجعية الوضعية التي تمسّك بها الفلاسفة المسلمون على الطريقة اليونانية.

وبرغم التعارض البارز بين هذين التصورين يجوز القول بأنهما يلتقيان معرفياً مع اختلافهما في تحديد الأولويات وتصنيف المهام. إذ الأولوية في الكلام الآلي (الدفاعي) هي الدفاع عن الدين وردّ الشبهات من دون أن يمنع ذلك من إنتاج معرفة عقائدية مستمدّة من الوحي بالدرجة الثانية، فيما الأولوية في الكلام المعرفي هي إنتاج رؤية وجودية انطلاقاً من الوحي، وتكون بديلة عن الرؤية الكونية الوافدة من الثقافة اليونانية، من دون أن يكون ثمة مانع لإثبات العقائد الدينية والدفاع عن الدين بالدرجة الثانية وفي سياق العمل على قراءة الوجود دينياً.

والدافع، في هذا المقام، للإشارة إلى تعدّد التصوّرات حول ماهية علم الكلام تقتضيه طبيعة المقارنة التي نحن بصدد القيام بها بين الفلسفة وهذا العلم، ذلك أن النتائج المترتبة على هذه المقارنة تختلف نسبياً

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص91 ـ 99.

وتبعاً لطبيعة الماهية الكلامية التي تقابل الفلسفة، حيث سنجد أنّ الكلام الآليّ أقرب إلى الفلسفة منهجياً، نظراً لكون أربابه يؤمنون بضرورة النشاط الفلسفي في سباق العالم والوجود، في حين يشكّل الكلام المعرفي محاولة لمصادرة صلاحيات الفلسفة برغم ما بينهما من اشتراك في المعرفة تبعاً لاشتراكهما في الموضوع المنظور إليه من زاويتين، إحداهما عقلية (فلسفية) والأخرى وحيانية (كلامية).

العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام.

طبقاً للطريقة التي تمّت من خلالها المقارنة بين الفلسفة والعرفان في الفصل الماضي، سوف نتطرّق تالياً إلى المقارنة بين الفلسفة وعلم الكلام، أي من خلال تحديد أوجه الشبه والاختلاف للعناصر التي تشكّل البنية لكلّ منهما، وتحديداً من حيث، الموضوع، المنهج، المسائل، المبادئ، الغاية.

أ ـ من حيث الموضوع:

موضوع الفلسفة، كما هو معروف، الموجود بما هو موجود، ولا يخفى أن قيد «بما هو موجود» يُراد به جهة الاشتراك بين الموجودات لا جهة اختلافها. وعليه فإن الفلسفة من أكثر العلوم كلية وشمولاً تبعاً لكليّة موضوعها وشموله.

أما علم الكلام فموضوعه، بحسب الهوية المعرفية، هو أيضاً «الموجود بما هو موجود»[1]. وبهذا يكون هنا اشتراك في الموضوع بين

---

(1) هذا الموضوع هو الأشهر، لكنّ هناك متكلمين كثراً قالوا بالهوية المعرفية لعلم الكلام لكنهم قالو بموضوعات أخرى، مثل: الشيخ الطوسي (ذات الواجب تعالى) الأرموي (صفات البارئ وأفعاله)، السمرقندي (أحوال الممكنات)، قطب الدين الشيرازي (التعاليم الدينية)، العلامة الحلي (تحصيل العلم بواجب الوجود)، التفتازاني (العقائد الدينية).

الفلسفة وعلم الكلام المعرفي، لكنْ ثمة قيد يضاف على هذا الموضوع، في الجهة الكلامية، يجعل العلاقة المنهجية بينهما على درجة عالية من التباين، وهو قيد «على قانون الإسلام». «الوجود» في الفلسفة يُدرس من خلال العقل بينما الخلفية المعرفية التي تفسّر «الوجود»، وتحدّد الرؤية إزاءه في علم الكلام المعرفي هي خلفية وحيانية إسلامية. من الواضح هنا أن هذا القيد ليس من عناصر الموضوع، بل يلحق به على نحو توضيح الطريقة المنهجية، وهو ما سنتحدث عنه في سياق الحديث عن المنهج.

أمّا الكلام بحسب الهوية الدفاعية، فهو علم بلا موضوع، باعتباره علماً آلياً. وفي مثل هذه الحالة ـ أي حالة العلوم الآلية ـ تقوم الغاية مقام الموضوع، حيث تتكفّل بوحدة مسائل العلم وتمحورها حول محور واحد يشكّل الحافظ والجامع لهوية العلم.

وغاية علم الكلام بحسب هذا التصوّر هي الدفاع عن الدين، وإثبات العقائد وتصحيحها[1]. حيث تشغل الغاية هنا مكان الموضوع الأمر الذي يُعتبر تراجعاً كلامياً لمصلحة الفلسفة، وحصر الوظيفة الكلامية بموضوع العقائد دفاعاً وإثباتاً، بعيداً عن التأسيس المعرفي ـ الوجودي كما هو الأمر في الفلسفة والكلام المعرفي، هذان المجالان اللذان تحتدم المنافسة بينهما، ويتزاحمان باعتبار ادّعاء كلّ منهما بأحقيّته في احتكار موضوع الوجود.

ب ـ من حيث المنهج.

يلتقي التصوّران الكلاميان ـ الدفاعي والمعرفي ـ عند العقل كمكوّن أساسي في المنهج الكلامي، غير أنّ المنهج في الكلام الآلي

---

(1) الهندسة المعرفية، م.س، ص 49 ـ 74.

(الدفاعي) أكثر تعدّداً تبعاً للتعدّد المنهجي المرتبط بتعدّد الشبهات المثارة حول الدين، الأمر الذي يدفع المتكلم في مثل هذه الحالة إلى الرد على كلّ شبهة بما يتناسب مع الإطار الذي تنتمي إليه والبيئة المستمدة منها، لكن برغم ذلك يبقى العقل هو الآلية المنهجية الأساسية في العمل على الدفاع والإثبات والتصحيح، إلى جانب آليات أخرى من قبيل المغالطة، التبكيت، الجدل والإفحام...

في الكلام المعرفي يلعب العقل دوراً أساسياً في الاستدلال على أحكام الوجود وصياغتها، من دون أن يسمح له (للعقل) التأسيس معرفياً، فالعقل هنا مجرّد آلة في الاستدلال وترتيب المقدّمات وربطها، وليس مصدراً في المعرفة كما هو شأن النصّ الديني الذي لا يمكن قراءة الوجود ودراسته إلا من خلاله.

فلسفياً، لا ريب في أن العقل يشكّل في آن، الطريقة في الاستدلال والمرجعية في المعرفة. والأولى تتجلّى من خلال فنّ المنطق والبرهان، فيما تتجلّى الثانية من خلال نظرية المعرفة التي تعني أن العقل وحده قادر على إدراك الكلّيات التي هي العناصر الأساسية والمعطيات الحية في سياق البحث الفلسفي.

وبالجملة، يمكن الوقوف على فرقين أساسيين على المستوى المنهجي بين الفلسفة والكلام (بهويتيه الدفاعية والمعرفية):

الأول: ينطلق الفيلسوف منهجياً من خلال مقدّمات تستند إلى بديهيات عقلية، أو ما يمكن أن يؤول إلى هذه البديهيات وصولاً إلى النتائج المترتبة عليها مهما تكن طبيعتها، في حين أن المتكلّم يستقي النتائج سلفاً من التعاليم الوحيانية، ثم يبحث تالياً عن المقدّمات العقلية المثبتة لها والمؤدّية إليها، بمعنى أن الأول يمضي منطقياً بدءاً من

المقدّمات وصولاً إلى النتائج، بينما الثاني ينتهج طريقة عكسية بدءاً من النتائج وصولاً إلى المقدّمات.

الثاني: يشكّل المنهج المعطى الوحيد في سياق العمل المنهجي الفلسفي، بينما في علم الكلام ثمة معطيات أخرى إلى جانب العقل، ما يجعل من العقل في السياق الفلسفي متجاوزاً لما هو منهجي، إلى ما هو معرفي بخلاف السياق الكلامي المحكوم معرفياً إلى مرجعية وحيانية تتجاوز البُعد المعرفي فيه لتشكّل ضابطة ومعياراً للعقل بما هو أداة في البُعد المنهجي.

العقل في الفلسفة يتحكم في المنهج والمعرفة، أما في الكلام فإن الوحي هو المصدر الأول للمعرفة، ودور العقل لا يتعدى خدمة المعرفة الوحيانية منهجياً.

ج ـ من حيث المسائل:

يقتصر الفرق في «المسائل» بين الهويتين الكلاميتين على كون «المسائل» في الكلام المعرفي تتعلق بموضوع الوجود، وتحديداً عوارضه الذاتية، وبالتالي هي تكاد تكون مطابقة للمسائل الفلسفية مع اختلاف أحياناً، في المصطلح والتسمية والمفهوم، إضافة إلى طريقة البحث والتناول.

أما في الكلام الآلي، فإن «المسائل» إلى حدّ كبير، موزّعة بين مجالين: الأول، «العقائد» في مقام الإثبات والتصحيح، والثاني، «الشبهات» المتعدّدة والمتنوعة في مقام الدفاع والرد وبالتالي، هي ـ المسائل ـ تتقاطع أحياناً مع المسائل الفلسفية، وفي أحيان أخرى قد لا تكون متجانسة معها ومختلفة عنها لناحية البيئة المعرفية والطبيعة البحثية.

بيد أن ثمة فرقاً أساسياً بين «المسألة» الكلامية، عامة، و«المسألة» الفلسفية. وهو أن الفيلسوف لا يبحث في «المسألة» إلا بما هي أمر

مفهومي وكلّي، فيما المتكلم يتجاوز ذلك إلى الجانب المصداقي والجزئي منها.

توضيح ذلك: إذا أراد الفيلسوف الخوض في مبحث النبوّة ـ مثلاً ـ فهو لا يبحث فيها إلا من جهة النبوّة العامة، حيث يصل إلى نتيجة مفادها أنه يجب أن يكون هناك أنبياء مرسلون من الله بحكم عدله ولطفه تعالى. أمّا الخوض في النبوّة الخاصة، أي إثبات نبوّة نبي محدّد وتعيين مصاديق الأنبياء، فهي من مهام المتكلّم الذي ينبري إلى إثبات أن محمد بن عبد الله (ص) الذي ظهر في زمان ومكان محدّدين هو نبيّ مرسل من الله؛[1] بناء على أدلة محدّدة تتناسب مع الآليات المعتمدة في علم الكلام. وأي عمل يقوم به الفيلسوف من هذا القبيل هو خروج عن العمل الفلسفي بحسب التعريف.

من هنا نلاحظ، أحياناً، اختلافاً في المصطلح بين الفيلسوف والمتكلّم برغم وحدة المسألة بينهما، حيث يستخدم الأول مثلاً، تعبير «العلة الأولى» «واجب الوجود»، تحاشياً لتعيين المصداق، بينما يستخدم الثاني تعبير «الله» أو «الخالق» تجاوزاً للحالة المفهومية وتعييناً مصداقياً للواجب تعالى الذي هو الله.

د ـ من حيث المبادئ:

ليس ثمة فرق أساسي في المبادئ بين الكلام الدفاعي والكلام المعرفي.

والمبادئ التي يستند إليها المتكلّم ظاهرة ومباشرة. شأنه في ذلك شأن معظم المشتغلين في العلوم الدينية التقليدية، بيد أن ما يختلف به

---

(1) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تيوريك شريعت، مؤسسة فرهنكي صراط، تهران، ص71.

علم الكلام عن هذه العلوم هو أنه متعدّد المبادئ والمباني، فالمتكلّم يستند إلى مبادئ تصوّرية وتصديقية متنوعة، سواء في مقام إثباته للعقائد أو الدفاع عنها،[1] أو في مقام تفسيره للوجود، وهي مبادئ معرفية وفلسفية ومنطقية وطبيعية، وبالعموم يمكن اختصار هذه المبادئ في المبدأين الأساسين اللذين يحكمان هوية هذا العلم وهما: الوحي والعقل، حيث تشكّل تعاليم الوحي ـ إلى جانب مسلّمات العقل ـ أصولاً بديهية وموضوعية للبحث الكلامي، وهذا الجانب يشكّل عامل اختلاف بين المبادئ الكلامية ونظيراتها الفلسفية، باعتبار أن الفيلسوف ليس معنياً ـ ولو ظاهرياً ـ بالمبادئ الوحيانية ويتمسّك بالمبادئ العقلية التي تشكّل ـ في كل حال ـ إطاراً من المبادئ المشتركة بين الفلسفة والكلام.

وقد يكون المتكلم أكثر صدقاً وشفافية في الإعلان عن مبادئه من الفيلسوف، ذلك أن الأخير غالباً ما يتبنّى المباني والمبادئ الدينية ـ في سياق مباحث الفلسفة الأولى ـ من دون أن يعلن عن ذلك، فيلتزم مسبقاً بهذه المبادئ التي تنتهي به إلى نتائج مستوحاة من النصوص الدينية من دون الخروج عليها أو مخالفتها.

ومن الفوارق أيضاً بين المجالين على مستوى المبادئ، هو أن الفلسفة تدّعي استغناءها عن المبادئ النظرية، أو ما يسمى بالأصول الموضوعية باعتبارها أنها تنطلق من البديهيات التي هي في الأساس من المسلّمات المستغنية عن الإثبات، ومن هذا الباب تكون الفلسفة مستغنية عن كل العلوم، فيما تحتاج إليها العلوم الأخرى حيث تقوم الفلسفة، وانطلاقاً من مبادئها، بإثبات المبادئ النظرية في هذه العلوم، بما فيها علم الكلام، الذي يحتاج إلى المسلّمات الفلسفية في إثبات العديد من

(1) الهندسة المعرفية، م.س، ص129 ـ 130.

أصوله ومبادئه، هذا الإثبات الذي يشكّل بُعداً أساسياً من أبعاده الغائية والوظيفية، وهو ما سنتحدّث عنه تالياً.

هـ ـ من حيث الغايات:

الغاية من كل علم الإحاطة بموضوعه ودراسة بالمسائل التي تدور حوله، وبالتالي فإنّ تحديد الغاية من العلم على صلة وثيقة بموضوعه.

ثمة غايات متعددة للفلسفة، لكنها تتلخص في غاية أساسية على صلة بموضوعها، وهي معرفة أحكام الوجود ـ من حيث هو موضوع الفلسفة ـ وأبعاده (الله، العالم، الإنسان) وعلله، وخاصة العلة الأولى.

كذلك فإن الغايات في علم الكلام تتبلور، تبعاً للموضوع، بحسب التصوّر المطروح حول ماهية هذا العلم.

في الهوية المعرفية، الغاية هي بلورة رؤية شاملة حول العالم والوجود انطلاقاً من الوحي تبعاً للتعريف من أنّ علم الكلام هو «العلم بالموجود بما هو موجود على قانون الإسلام». والأساس هنا هو كما في الفلسفة، معرفة الوجود، لكنْ لا على أساس العقل فحسب، بل على أساس المعرفة المستمدة من القرآن، التي يقتصر دور العقل فيها على الاستدلال والإثبات، من دون أن يكون بالدرجة الأولى، مصدراً في المعرفة قبال عالم الوجود. . . [1].

وبالعموم، يمكن القول: إن قيد «على قانون الإسلام» هو المائز الغائي الرئيس بين الفلسفة والكلام المعرفي، إذ من دون هذا القيد لن يبقى أي تمايز بين المجالين.

---

(1) المصدر السابق، ص 78.

أما الغاية في علم الكلام، بحسب الهوية الدفاعية، فتشغل موقعاً استثنائياً باعتبارها تقوم مقام موضوع هذا العلم، حيث يُعتبر الكلام في هذا السياق آلة وصناعة، وبالتالي يتّصف بحيثيتين، فنية بالدرجة الأولى ومعرفية بالدرجة الثانية.

ويمكن تلخيص غاية علم الكلام، وفق هذا التصور، في ثلاث وظائف أساسية هي: تصحيح العقائد الدينية، إثبات التعاليم الدينية، والدفاع عن الدين[1]. ومن الضروري الإشارة إلى أن الغابة الدفاعية ها هنا أعمّ من أن تنحصر في العقائد، بل تشمل كلّ ما يتعلق بالدين، إذ من مهام المتكلم ردّ كافة الشبهات، التي تثار حول الدين، حتى ولو كانت هذه الشبهات خارج الإطار العقائدي. فالصلاة مثلاً، بما هي مسألة فقهية هي من مهام الفقيه. لكنّ الرد على شبهة التشكيك بجدوى الصلاة هو من مهامّ المتكلّم.

على هذا، نلاحظ أن الكلام الدفاعي والفلسفة، عبارة عن مسارين مختلفين وغير متعارضين، والعلاقة بينهما تكاد تقتصر على رؤية المتكلم إلى بعض المسائل الفلسفية، حيث يرى فيها أحياناً مرجّحات ودلائل لمصلحة القضايا الكلامية، وأحياناً أخرى شبهات ومغالطات تتعارض مع تعاليم الوحي ويجب الرد عليها، من دون أن يصل التعارض بينهما إلى حد التصادم، باعتبار انتفاء التضارب الغائي المفُضي إلى التضارب المعرفي، فلا الفلسفة تهدف إلى إنتاج معرفة مخالفة للعقائد الإيمانية، ولا الكلام يرمي إلى إنتاج معرفة بديلة عن المنظومة المعرفية لدى الفلاسفة، وذلك بخلاف ما هو عليه الحال بين الفلسفة والكلام المعرفي، إذ كلاهما يبحث حول موضوع واحد ومسائل مشتركة، ولكنْ بخلفيات ومناهج مختلفة. حيث يهدف المتكلّم ها هنا، إلى إيجاد رؤية

---

(1) المصدر السابق، ص 59.

فلسفية كونية مستمدة من القرآن والسنّة، مختلفة عن الرؤية الوضعية الوافدة إلى المسلمين من بلاد اليونان، فيما يهدف الفيلسوف إلى تقديم مثل هذه الرؤية بالاستناد إلى العقل الذي يقوم بمهامه في هذا المجال بمعزل من الوحي، الذي ليس من مهامه ـ كما يرى الفيلسوف تقديم منظومة شاملة حول الوجود والكون.

القسم الثالث

علم الكلام الجديد.. ملابسات الهوية والدور

الفصل الأول

علم الكلام بين التقليد والتجديد

بات علم الكلام، من جهة العمل على تجديده، أكثر الموضوعات طرحاً وتداولاً في أوساطنا الإسلامية الراهنة المهتمة بالشأن الفكري والثقافي، الأمر الذي أثار الكثير من الجدال والسّجال حول ضرورات هذا التجديد، وأفضى إلى بلورة تصوّرات ورؤى مختلفة حول ماهيته ومتعلّقاته، والآثار المترتبة عليه والمطلوبة منه، فتراوحت هذه التصوّرات بين عن قال بولادة علم كلام جديد مختلف بالكامل من علم الكلام التقليدي، ومن رأى بأن ثمة ضرورة للإبقاء على هذا العلم بصيغته التقليدية مع العمل على إعادة تركيب بنيته المعرفية بنحو يتلاءم مع تطورات العصر وتحوَّلاته.

غير أن ثمة ثوابت وأرضيّة مشتركة، في سياق هذا العمل التجديدي، غير قابلة للإنكار، ومحطّ التقاء جميع المشتغلين في هذا المضمار، وتتمثّل في التوافق على الارتقاء بالمعرفة الكلامية من خلال إعادة صياغة المفاهيم العقائدية وتحديث آليات الدفاع عن الدين.

ثمة أهمية استثنائية تكمن في العمل على تجديد علم الكلام بصيغه المختلفة (الدفاعية، المعرفية، الواسطية) حيث تتجّلى هذه الأهمية في

ضرورة توفير العناصر والمعطيات المعرفية التي لا بدّ للمتكلم المعاصر من التزوّد بها في سبيل الدفاع عن الدين مقابل الشبهات التي تستهدفه في أكثر من اتّجاه، وعلى أكثر من صعيد. وفي سبيل إنتاج معرفة دينية يتسنّى معها صياغة خطاب ديني يحاكي خصوصيات العصر وتحوّلاته، وأيضاً حتى يستطيع هذا المتكلّم القيام بدوره من حيث هو واسطة في التبليغ بين الوحي ومخاطبيه، وخاصة أنّ الكلام الجديد يُعتبر في العصر الحاضر من أكثر وسائل التبليغ الديني فاعلية وتحقيقاً للمبتغى.

1 ـ قصور الكلام التقليدي

ونلدت المحاولات الأولى لتأسيس علم الكلام في سياق الاستفهامات التي أخذت تُطرح حول الشريعة والعقيدة بُعَيد صدر الإسلام. فاستُتبع ذلك بجدال ونقاش في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة والروايات المأثورة التي تتحدّث عن الذات والصفات الإلهية والقضاء والقدر والمعاد و... ثم ما لبثت أن اتّسعت دائرة البحث تدريجياً حتى شملت مسائل أخرى مثل الإمامة والعدل الإلهي والجبر والتفويض وغير ذلك،[1] الأمر الذي يكشف لنا ظروف النشأة والسياق التاريخي التدريجي الذي خضع له علم الكلام.

ثم بعد ذلك تضافرت عوامل عديدة ومتداخلة، أدّت إلى تنامي المباحث الكلامية، وتطوّر هذا العلم حتى أصبح علماً مدوّناً له ملامحه الخاصّة ومرتكزاته، ومن هذه العوامل الحروب والخلافات والانقسامات التي شهدها المجتمع الإسلامي لأسباب سياسية ومذهبية واجتماعية، ما أدّى إلى توالد الفرق والمذاهب الإسلامية، ومحاولة كلّ فريق تقديم

(1) نحو فلسفة إسلامية معاصرة، مجموعة من الباحثين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ص332.

الأدلة التي تُثبت صحّة ما يعتقد به، هذا بالإضافة إلى الفتوحات الإسلامية واختلاط المسلمين بشعوب وأعراق مختلفة، ودخول قوميات عديدة في الإسلام، وبالتالي إطّلاع المسلمين على معتقدات مختلفة ومقارنتها مع عقائدهم، ودراستها والردّ عليها، بحيث وُجدت مناخات مليئة بالنقاشات الفكرية ارتكزت فيما بعد إلى المنطق والفلسفة التي دخلت إلى الثقافة الإسلامية عبر رواج الترجمة عن اليونانية وخاصة في عصر المأمون العباسي[1].

في خلال هذه الأجواء توالد علم الكلام وتنامى وصار أحد أبرز العلوم التي أنتجها الفكر الإسلامي، حيث برزت مجموعة من المفكّرين المسلمين الذين ركّزوا جلّ اهتماماتهم في مجال العقيدة، بحثاً وتأليفاً حتى نهاية القرن السابع الهجري، فبلغ علم الكلام ذروته، وبعد ذلك شهد ركوداً فاقتصرت النتاجات الكلامية على كتابة الحواشي والشروحات والتعليق على ما كان قد أُنتج سابقاً من دون أن يسجّل ظهور إضافات جديدة ونوعية.

وليس ثمة خلاف حول الخدمات الكبيرة التي قدّمها علم الكلام على مرّ العصور للفكر الإسلامي، وخاصة أن لغة هذا العلم ومبانيه ومرتكزاته ومسائله كانت تنسجم مع العقليات الفكرية والبيئات الثقافية السائدة آنذاك، حيث تجسّدت أهمية هذا العلم في الحفاظ على العقائد الدينية وإثراء الحياة العقلية التاريخية لدى المسلمين... غير أنّ السؤال الذي يُطرح حالياً: هل ما زال علم الكلام بصورته التقليدية قادراً على لعب دور إثبات المعارف الدينية والدفاع عن المعتقدات في ظلّ التحوّلات الهائلة والمتسارعة التي شهدتها أذهان وعقليات مخاطبي الوحي المعاصرين، بدءاً من عصر الأنوار، مروراً بعصر النهضة والثورة

---

(1) المصدر السابق، ص 332.

الصناعية التي أنتجت الحداثة الوافدة من الغرب، وصولاً إلى ثورة المعلومات الراهنة التي أفضت إلى العولمة التي أخذت تجتاح كلّ الحواجز، وتخترق كلّ التحصينات، وهي مزوّدة بآخر ما توصّل إليه العقل البشري من نظريات ونتاجات على المستويين العملي والنظري؟

لا ريب في أن علم الكلام بصورته التقليدية عاجز اليوم عن القيام بالمهام المطلوبة منه في خلال التحوّلات الهائلة والمتواصلة التي يشهدها العالم، الأمر الذي يستدعيّ تجديد هذا العلم بما يكفل العمل، بشكل فاعل ومثمر، على تبليغ العقائد الدينية، وردّ الشبهات المثارة حول الدين، وخاصة أنّ علم الكلام التقليدي يبتني على المنطق الأرسطي الذي لم يعد مستساغاً في المنظومات المعرفية الراهنة، كما يتّصف ـ هذا العلم ـ بالتجريد والطوباوية والبُعد عن الواقع وافتقاده للمجالات الاجتماعية[1]، هذا فضلاً عن أنه لم يشهد أية محاولات جادّة لتطويره وتنميته منذ القرن السابع الهجري حتى أواسط القرن الماضي، كما تقدّمت الإشارة.

2 ـ ضرورة التجديد:

غير أنّ التجديد في علم الكلام، لا يعني، كما قد يفهم البعض، تجديد العقائد ذاتها. بل يعني، أساساً، تجديد البنية الخاصة بالتعاليم العقائدية، ذلك أن علم الكلام، يتّصف، من خلال كونه ذا هوية واسطية، بامتدادين: الأول إلهي عن طريق الوحي، وهو بُعد ثابت غير قابل للتبدّل والتحوّل، والآخر بشري، بلحاظ مخاطبي الوحي، وهو بُعد قابل للتبدّل والتجدّد تبعاً لما يطرأ على الإنسان من تحوّلات على مرّ

(1) مجلة التوحيد، العدد 96، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، عبد الجبار الرفاعي، ص 2328.

الأزمنة والعصور، وعليه، يصبح التجديد في هذا العلم مقتصراً على بنية الهوية من دون أن يؤدّي هذا التجدّد إلى الانقلاب على الهوية، أو الخروج عليها بنحو يصار معه إلى الجمع، بين الأصالة والمعاصرة تبعاً لثنائية الوحي (العقائدي) ومخاطبيه، المشكلة للهوية الكلامية.

لم يعد علم الكلام التقليدي قادراً على أداء مهامه بسبب إفراطه في استخدام مصطلحات لا تتّصل بالواقع، واقتصاره على الخوض في مباحث ومسائل بعيدة عن الهموم المعاصرة لإنسان العصر، وانشغاله بمباحث عقلية بحاجة إلى إعادة بلورة وتسييل حتى تساهم في بلورة رؤية إسلامية معاصرة إلى العالم والحياة.

إن إحدى مهام العقيدة هي توجيه السلوك الإنساني ودفعه نحو الحياة بكافة مجالاتها. فالآيات القرآنية التي تتكلم عن الإيمان اقترنت بالعمل الصالح. والمطلوب من علم الكلام اليوم تحويل العقائد إلى ضوابط تحكم حركة الإنسان وتحدّد له السبل التي يجب عليه سلوكها، كلّ هذا في وقت بات فيه الدين مطالباً بالتدخل في مختلف شؤون الأفراد والمجتمعات، وتقديم الإجابات الشافية إزاء ما يعانيه الإنسان في عالم متقلّب ومضطرب.

انطلاقاً من الوظائف المحدّدة لعلم الكلام والمتمثلة بإثبات وتبيين المعارف العقائدية وردّ الشبهات المطروحة حول الدين، يمكن تحديد الأهمية المترتبة على تجديد هذا العلم، ذلك أن اختلاف الظروف الراهنة التي يعيشها المسلمون عن تلك التي عاشها أسلافهم، وأيضاً تطوّر الفكر البشري، وبالتالي تطوّر المعارف والشبهات والأدوات المستخدمة لإعمال النقد وإثارة الإشكاليات حول الدين، وازدياد التساؤلات حول دور الدين في حلّ مشاكل المجتمعات البشرية، إضافة إلى الضرورات التي تستدعي التأسيس النظري للعلوم الإنسانية الإسلامية التي لا يمكن بناء مجتمعات إسلامية بمعزل منها، كل هذا يشكّل ضرورة للعمل على

تجديد علم الكلام وإخراجه من دائرته التقليدية التي جعلته لقرون عديدة أسير مناخات فكرية وثقافية على قطيعة مع التحديات والمناخات الفكرية الراهنة التي يجب على المتكلّم المعاصر الخوض فيها والإلمام بها. إذ لم تعد الإشكالات المثارة حول الدين حالياً تدور في فلك الاعتقاد النظري البعيد عن الواقع كما هو الحال في مرحلة نشوء علم الكلام وتطوّره، بل باتت ـ الإشكالات ـ تطال معتقدات المسلمين من خلال البُعد الوظيفي لهذه المعتقدات، ومن خلال موضوعات باتت تُعتبر معياراً في مدى ضرورة الدين والحاجة إليه، مثل: دور الدين في حلّ مشاكل المجتمعات البشرية، توقّعات البشر من الدين، حقوق الإنسان في الإسلام، الدين والدولة، الدين والتنمية، الدين والتعددية، . . .

3 ـ المتجدّد في علم الكلام؟

ما معنى مصطلح علم الكلام الجديد؟ وما هو متعلّق التجدّد في علم الكلام؟

تستبطن الإجابة عن هذا السؤال تحديد هوية علم الكلام الجديد، هذه الهوية التي أثارت الكثير من (السجال والنقاش بين الدارسين والباحثين حيث توزّعت الآراء في هذا المجال كالتالي:

ـ فريق ذهب إلى القول بنفي وجود علم كلام جديد مقابل علم الكلام التقليدي. إذ التجديد في هذا العلم لا يعني سوى إدخال بعض المسائل الجديدة إلى جانب مسائله التقليدية، بحيث تحتفظ الهوية الكلامية بخصوصياتها التقليدية، ما خلا تجدّداً عرضيّاً من خلال طرح بعض المسائل الجديدة التي لم تكن تُطرح في السابق[1].

(1) جعفر سبحاني، مدخل مسائل جديد در علم كلام، قم، مؤسسة إمام صادق، ص 6- 8.

ـ فريق آخر ذهب إلى القول بالقطيعة المعرفية بين «الكلام» بصيغته التقليدية و«الكلام» بحلته الجديدة، واعتبر أن علم الكلام الجديد علم مختلف بالكامل عن الكلام التقليدي، إلى حدٍّ يجوز معه القول: إن الاشتراك بينهما أقرب إلى الاشتراك اللفظي منه إلى الاشتراك المعنوي، بحيث يرى هذا الفريق أن التجدّد الكلامي يدور في فلك فلسفة الدين، ولا تربطه أية رابطة بمباني، مناهج، غايات، لغة، ومبادئ «الكلام» التقليدية، وذلك إنطلاقاً من ضرورة عدم التمييز بين الرؤية الداخلية والرؤية الخارجية إلى الدين، فالتجدّد بحسب هذا التصوّر يطاول الهوية الكلامية بكلّ خصوصياتها وأبعادها.

ـ فريق ثالث يرى أن الهوية الكلامية في مسارها التجديدي تحافظ على ثباتها، لكنها تتجدّد في بنيتها من خلال التحوّل الذي يطرأ على كافة أضلاعها المعرفية، وهو ما أُطلق عليه التجدّد في الهندسة المعرفية لعلم الكلام، وهذه الأضلاع هي: المسائل، الهدف، المناهج، الموضوع، اللغة، المباني[1]. وعلم الكلام بحسب هذا التصوّر أشبه بالشكل الهندسي الذي إذا تغيّر أحد أضلاعه، تغيّر الشكل برمته، ويبدو أن هذا التصوّر أقرب إلى الصواب، لأن الموجبات التي تستدعي تجديد علم الكلام تتجاوز «المسائل والمباحث» لتتّصل بكافة الأبعاد المعرفية الأخرى، إذ تجديد «المسألة» سيستدعي حكماً التجديد في اللغة، المبنى، المنهج و... فمسألة مثل حقوق المرأة في الإسلام بما هي مسألة جديدة، لا يمكن الحديث عنها بلغة «الحدوث والقدم»، كما لا يمكن معالجتها عن طريق المنطق الأرسطي... بل لا بدّ من الاستعاضة عن ذلك بلغة ومناهج ومبانٍ سائدة ومألوفة من قبل المخاطبين، كما إنّ تناول هذه المسائل لم يعد يندرج في إطار ردّ الشبهات فحسب، بل أيضاً

---

(1) أحد قراملكي، هندسة معرفتي كلام جديد، مؤسسة فرهنڲي دانش، ص 123- 139.

في إطار تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية، وهو ما يشير إلى التحوّل في البُعد الغائي للكلام.

لكنْ، في هذا الخضمّ، يجب عدم إغفال أن «المسائل» تبقى الضلع الأبرز في سياق البنية المشكِّلة للمعرفة الكلامية القديمة والجديدة على حدٍّ سواء، إذ التجدّد في علم الكلام، غالباً ما يتعلق بالمسائل أولاً، ثم يتبع تجدّد المسائل تتجدّد بقية الأضلاع، الأمر الذي يؤدي إلى تجدّد في البنية الكلامية دون الهوية.

إذاً، نحن أمام ثلاثة تصورات إزاء تجدد علم الكلام:

ـ **الأول**: اقتصار التجدّد على «المسائل» دون مجمل البنية والهوية الكلامية.

ـ **الثاني**: التجدد يطال الهوية الكلامية، بما في ذلك البنية بمسائلها وكافة أضلاعها الأخرى.

ـ **الثالث**: التجدّد يطال بنية علم الكلام (الهندسة المعرفية) بما في ذلك المسائل من دون الهوية.

ما تقدّم يُفضي بنا إلى السؤال عن طبيعة التجدّد في علم الكلام وخصوصيته بمعزل عن متعلق هذا التجدّد الذي تمت الإشارة إليه آنفاً وبعبارة أخرى ما الذي يربط بين علم الكلام بصيغتيه التقليدية والجديدة؟ وهل هما علمان في طول بعضهما أم في عرض بعضهما البعض؟

في الواقع ثمة نوعان من التجدّد الذي من الممكن أن تتّصف به العلوم. الأوّل هو التجدّد بما هو عَرَضٌ عامٌ، وهو يعرض على سائر العلوم، لأن هوية العلم، مطلق علم، سيّالة ومتحوّلة وتدريجية الحصول. والثاني هو عَرَضٌ خاصّ، يختصّ بنمط معيّن من العلوم، وتحديداً العلوم الواسطية، مثل علم الكلام، وذلك بناءً على التعريف

الواسطي لعلم الكلام الذي يشكّل محطّ التقاء بين كافة التصوّرات المطروحة حول ماهية هذا العلم: «الكلام ذو هوية واسطية بين الوحي ومخاطبيه». . . وبناءً عليه يصبح تجدّد علم الكلام تجدّداً من نوع خاص باعتبار أن للكلام، وفق هذا التعريف، جنبتين. جنبة ثابتة تعكس الوحي، وأخرى متحوّلة تتّصل بأذهان المخاطبين[1]. والثبات المشار إليه يتكفّل بالحفاظ على الهوية الكلامية على مرّ العصور، فيما التحوّل يغدو جزءاً من هذه الهوية باعتبار تحوّل البُعد البشري من المعادلة الكلامية، من دون أن يعني ذلك انقلاباً أو خروجاً على الماهية العامة لعلم الكلام، بل هو ـ التحوّل ـ يندرج في إطار طبيعي محكوم لتطوّر التفكير البشري ونموّه.

على هذا، يقع الكلام الجديد في طول الكلام القديم وليس في عَرْضه، باعتبار أنّ البُعد العقائدي من الوحي، الذي هو ثابت في كلّ حال، يتكفّل بتوحيد هويتهما، برغم التفاوت الكبير بينهما على مستوى البنية عموماً والمسائل خصوصاً.

4 ـ مراحل التجديد الكلامي

من خلال مراجعة استقرائية للواقع الذي شهده تجديد علم الكلام، يمكن تقسيم هذا الواقع إلى مرحلتين، علماً أنّ التمييز بينهما يستند إلى خصوصيات معرفية وتاريخية اتّسمت بها كلّ مرحلة، وميّزتها عن الأخرى، من دون أن يعني ذلك عدم وجود تداخل معرفي ومعطيات مشتركة بين المرحلتين. . . وهما[2]:

---

(1) هندسة معرفتي كلام جديد، (م. س)، ص 153- 156.

(2) راجع: مجلة التوحيد، العدد 96، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، عبد الجبار الرفاعي، ص 36 ـ 37.

أ) مرحلة إحياء علم الكلام: يمكن القول إنّ هذه المرحلة امتدّت من أواسط القرن التاسع عشر حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين (1850 ـ 1925)، وتسمّى هذه المرحلة بـ «الإحياء» لأنه تمّ فيها بعث علم الكلام من رقاده بعد قرون من الركود والجمود، حيث ساهمت معطيات عصر النهضة في الإحياء الكلامي إلى حدٍّ كبير. وإذا الإضافة إلى إعادة استحضار المقولات والموضوعات الكلامية التقليدية، فقد شهدت هذه المرحلة تأسيس العقائد على العلم والعقل بشكل مهّد إلى الدخول في المرحلة اللاحقة (التجديد) وتمهيد الطريق أمام ظهور ملامح عامة للكلام الجديد، وكان الهمّ الأول لدى المتكلّمين في هذه المرحلة إعادة تثبيت العقائد لدى المسلمين في ظلّ التأثيرات السلبية التي خلّفها تمدّد النهضة في الغرب نحو العالم الإسلامي، ولقد بذلت في هذا المجال جهود فكرية وكلامية بارزة من قبل علماء ومفكّرين مسلمين من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني، (صاحب رسالة الرد على الدهريين التي مثّلت الخطوات الأولى على طريق تجديد علم الكلام)، محمد عبده (صاحب رسالة التوحيد)، عبد الرحمن الكواكبي، رشيد رضا، هبة الدين الشهرستاني، محمد جواد البلاغي، و. . .

ب) مرحلة التجديد الكلامي: أخذت هذه المرحلة تتبلور في أواخر الربع الأول من القرن الماضي، وهي ما زالت ممتدة حتى عصرنا الراهن. وأبرز ما يميّز هذه المرحلة هو التأسيس الفلسفي والمنهجي لعلم الكلام، ومعالجة مسائل كلامية جديدة بمناهج عصرية وآليات معرفية مختلفة عن تلك المستخدمة في الكلام التقليدي.

وجدير بالذكر أنّ التجديد في هذه المرحلة لم يقتصر على المسائل الكلامية، بل طال كافة الأبعاد المعرفية الكلامية. . ولقد بلغ التجديد الكلامي ذروته مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران، حيث أوجدت فضاءات فكرية واسعة دفعت بالعلماء والباحثين إلى الخوض جدياً في

أبرز القضايا والإشكاليات المعاصرة، ومعالجتها على خلفية كلامية متجدّدة، هذا فضلاً عن الاهتمام الكبير الذي تركّز على الخوض في تحديد ماهية علم الكلام الجديد وحدوده ووظيفته ومتعلّق التجدّد فيه... وقد تبلورت جهود هؤلاء ونتاجاتهم في مؤلفات ودراسات على درجة عالية من الأهمية.

ومن أعلام هذه المرحلة محمد إقبال اللاهوري،[1] صاحب كتاب «إحياء الفكر الديني»، والعلامة محمد حسين الطباطبائي (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، والشيخ مرتضى مطهري (العدل الإلهي، نظام حقوق المرأة في الإسلام)، والشهيد محمد باقر الصدر (فلسفتنا، اقتصادنا)، ومالك بن نبي (الظاهرة القرآنية)، وعبد الكريم سروش (القبض والبسط في المعرفة الدينية)، ومصطفى ملكيان (العقلانية والمعنوية)، وحسن حنفي (من العقيدة إلى الثورة)، وغيرهم.

ومن الموضوعات الأساسية التي أُثيرت في هذه المرحلة: المعرفة الدينية، فلسفة الدين، التأويل الديني، التعدّدية الدينية، التجربة الدينية، الثابت والمتحوّل في الشريعة، الدين والعولمة، الدين والسلطة، الدين والتنمية، و..

ومن الضروري التأكيد أنّ ولادة علم الكلام الجديد لم تتمّ في لحظة تاريخية محدّدة، بل هي جاءت نتيجة مسار تاريخي حافل بالتراكمات المعرفية والفكرية والسياسية والاجتماعية... كما إن الكثير من الموضوعات الكلامية الجديدة لم يشتغل بها أصحابها تحت عنوان التجديد الكلامي، إنما جاءت نتيجة انصرافهم إلى العمل معرفياً وعقائدياً

---

(1) راجع، محمد العربي بو عزيزي، محمد إقبال (فكره الديني والفلسفي)، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1999م.

على موضوعات وإشكاليات حية ومعاصرة، على خلفية إسلامية، وتحت وطأة ضرورات التأصيل المعرفي الديني والدفاع عن الدين. وبالعموم يمكن القول: إن المتكلّم المعاصر وجد نفسه منساقاً خلف أنماط محدّدة من المسائل الكلامية المستحدثة، فعالجها وبلورها انطلاقاً من الضوابط والرؤى العقائدية الإسلامية، وفي مرحلة لاحقة تمّ التأطير النظري والمنهجي لهذه الأنماط من المسائل، وجمعها ضمن بوتقة واحدة تحت عنوان علم الكلام الجديد بعد معالجة الأطر النظرية، وتعيين المحدّدات التي تميّز هذا العلم عن غيره من العلوم المشابهة له، وتحديداً فلسفة الدين واللاهوت الجديد، وبعبارة أخرى: وُلد علم الكلام الجديد من خلال ولادة مسائله أولاً، والعمل على تحديد إطاره النظري ثانياً، وذلك في خضمّ حركة فكرية اقتضتها الظروف المعرفية والتحولات الحضارية التي بدأت تُرخي بظلالها على العالم الإسلامي طوال القرن الماضي.

5 ـ المباحث الكلامية: المعنى الأخصّ والمعنى الأعمّ:

يلاحظ أنّ المباحث (المسائل) الكلامية في علم الكلام الجديد على نوعين:

الأول هو نفس المباحث الكلامية التقليدية المتمثلة بأصول العقيدة وما يتفرّع عنها (توحيد، عدل، نبوة، إمامة، معاد...)، غير أنّ معالجة هذا النمط من المباحث يتمّ في إطار «الكلام الجديد»، وفق مناهج ومباني وآليات مستحدثة، ومن خلال البحث في دلالات وأفهام وتوظيفات جديدة. والنوع الثاني عبارة عن مباحث كلامية جديدة بالكامل، ولم تكن سائدة ومطروحة في سياق المباحث الكلامية التقليدية. وبالعموم المباحث الجديدة هذه مستمدة من روح العصر، ومرتبطة بتطوّر المعرفة البشرية والفهم الديني، وتتوزّع على مجالات

عديدة من اقتصاد وسياسة وحقوق وفلسفة وعلم وأخلاق و. . . ويصار إلى تناولها في سياق الرد على الشبهات، أو في سياق التأصيل النظري للمعارف الدينية.

من هنا يمكن تسمية النوع الأول الكلام الجديد بالمعنى الأخصّ، باعتبار أنّ موضوعاته مستمدة مباشرة من صُلب علم الكلام بحسب هويته التاريخية الناظرة إلى العقائد وأصول الدين. . . والنوع الثاني يمكن تسميته بالكلام الجديد بالمعنى الأعمّ، باعتبار أنّ دائرة المباحث والمسائل المطروحة في هذا السياق أعمّ وأشمل مما هو مطروح في النوع الأول، هذا مع التأكيد على وحدة الهوية الكلامية الجديدة برغم سعة دائرتها واشتمالها على مجالات معرفية شتّى مستمدة من سائر العلوم. وهذا ما سنتحدث عنه في الفقرة التالية لكن من الضروري الإشارة إلى أنّ ما يُحتّم تقسيم المباحث الكلامية إلى هذين النوعين، هو وجوب التمييز المعرفي والمنهجي بين نمطين من المسائل برغم اندراجهما معاً في سياق التجديد الكلامي، ذلك أنّ إدراج مسألة كالعدل الإلهي، مثلاً، بما هي مسألة تقليدية ـ أُعيد طرحها في سياق الكلام الجديد ـ إلى جانب مسألة من قبيل «المجتمع المدني» بما هي مسألة كلامية جديدة أيضاً، قد يؤدّي إلى التباس وخلط منهجي معرفي برغم الهوية الكلامية التي تجمع بينهما من خلال الوظيفة الغائية لهذا العلم.

6 ـ الكلام الجديد. . . مرجعية معرفية

ثمة فرق أساسي بين نظرة العلم ـ مطلق علم من العلوم الإنسانية ـ إلى ذاته، والنظرة الفلسفية إليه. فالفلسفة تنظر إلى موضوعات العلوم نظرة كلّية وفوقية وشمولية من خلال تسليط الضوء على الأبعاد الوجودية والغائية لهذه الموضوعات، وهنا نتكلّم تحديداً عن الفلسفات المضافة (فلسفة اللغة، التاريخ، العلم، الدين، الأخلاق، . . .) وذلك بخلاف

تعامل العلوم مع موضوعاتها، حيث تنظر إليها على أساس تجزيئي، تفصيلي، وداخلي، بعيداً عن الخوض في المعطيات والأبعاد الوجودية لهذه الموضوعات، وما يتفرّع عنها من علل ومسائل وقضايا.

ولتوضيح الفكرة بنحوٍ أفضل نقول: يتكفّل علم الأخلاق بشكل أساسي بتحديد ماهية القضايا الأخلاقية من خلال مناط القبح والحُسن، فيبيّن لنا ما هي الأفعال القبيحة التي يجب أن نتجنّبها، والأفعال الحسنة التي يجب أن نلتزم بها، من دون أن يتعدّى هذا العلم إلى ما هو أبعد من ذلك. في حين تتكفّل فلسفة الأخلاق بمعالجة وجودية الفعل الأخلاقي وصفاته الذاتية وغاياته، وبالعموم، الحكمة من وجود الأخلاق.

أيضاً اللغة من حيث هي علم، تعلّمنا كيفية الكلام وقواعده، من دون أن يتعدّى ذلك إلى علة وجود اللغة، حيث توكل هذه المهمة إلى فلسفة اللغة التي تتكفّل بالخوض بموضوعات لا يمكن الوقوف عليها في سياق مباحث علم اللغة، من قبيل: لماذا نتكلّم؟ علاقة اللغة بالوجود؟ علاقة اللغة بالفكر؟ طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ ما معنى المعنى؟ و....

كذلك الأمر بالنسبة لسائر العلوم الإنسانية، حيث فلسفة التاريخ التي تنصرف إلى تأريخ الوقائع بالمفاهيم تختلف عن علم التاريخ الذي يؤرّخ بالأحداث، وفلسفة العلم التي تتحدّث وتتعاطى وجودياً مع العلم تختلف عن العلم الذي ينظر إلى موضوعات نظرة مجرّدة عن الأبعاد الأنطولوجية والماورائية، وأيضاً فلسفة الدين الي تنظر إلى الدين نظرة فلسفية تختلف عن الدين ذاته الذي يقدّم نفسه على خلفية وحيانيّة.

وهكذا بالنسبة إلى العلوم الأخرى.

إذاً نحن أمام مرجعيتين أو رؤيتين معرفيتين أساسيتين، رؤية العلوم

إلى ذاتها، ورؤية الفلسفة إلى العلوم (هذا فضلاً عن رؤية الفلسفة إلى ذاتها، التي هي أكثر المرجعيات عمومية باعتبارها تبحث في الوجود المطلق من حيث هو أعمّ وأشمل الموضوعات المبحوث فيها، إلا أنّ هذه الرؤية خارج سياق ما نحن بصدده) .

ومع نموّ البنية الكلامية وتجدّدها واقتحامها لمختلف المجالات المعرفية والقضايا ذات الصلة بسائر العلوم الإنسانية، بات من الممكن الحديث عن مرجعية كلامية للمعارف والعلوم إلى جانب المرجعيتين الآنفتين (الفلسفية والعلومية) .

أما التسويغ لجعل «الكلام» مرجعية معرفية فيعود إلى أمرين:

ـ الأول: طبيعة التعدّد المعرفي للقضايا التي تشتمل عليها المسائل الكلامية الجديدة، وافتقادها لوحدة موضوعية على غرار التعدّد الحاصل في الفلسفات المضافة، ذلك أنّ المسائل الكلامية هي بطبيعتها متعدّدة المشارب (اقتصاد، أخلاق، نفس، حقوق، دين، سياسة، فلسفة. . .) وذلك، أولاً: تبعاً لتعدّد الشبهات المطروحة حول الدين، إذ الشبهة تستدعي رداً محايثاً لها ومن سنخيتها (فالشبهة الحقوقية يرد عليها حقوقياً والشبهة السياسية يرد عليها كذلك، و. . .). ثانياً: تتبعاً لتنوع وتعدد المعرفة الدينية ذاتها، ذلك أن الدين بما هو منظومة هداية للإنسان في أكثر من مجال من مجالات حياته يشتمل على أبعاد معرفية يمكن بلورتها من خلال العمل على التأصيل الديني للمعارف البشرية المختلفة.

وخلاصة الكلام في الأمر الأول أنّ المعرفة الكلامية بطبيعتها متعدّدة بنحوٍ يجعلها قابلة للتجانس والتلبّس والتداخل معرفياً مع سائر المعارف الأخرى، غير أنّ علاقة الكلام بغيره ليست مجرّد تقاطع، بل هي فوقية.

ـ الثاني: يصلح الكلام أن يكون مرجعية للمعارف الأخرى باعتباره مكوّناً من بعدين أساسيين لا يمكن استغناء أيّ معرفة من المعارف (أو علم من العلوم) عنهما، وهما: العقائد والقيم. ومع اتّصاف هذين البُعدين، كلامياً، بالهوية الوحيانية يصبح توافرهما لمحاكمة العلوم الأخرى وضبط حركتهما ضرورياً كمعيارين، أحدهما نظري (العقائد) والآخر تطبيقي ـ سلوكي (القيم)، حيث تنضبط بذلك مسيرة البشرية المعرفية والحياتية وفق معيارية دينية سامية في مختلف مجالاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية و. . .

على سبيل المثال علم الكلام الجديد لا يهتم بالمسألة الاقتصادية من حيث موقعيتها الداخلية والجزئية التي تشغلها في سياق علم الاقتصاد، بل يهتم بها من زاوية ربطها بالعقيدة الإسلامية، وترتيب موقعيتها لتكون متجانسة مقصدياً مع القيم الإسلامية. كذلك الأمر بالنسبة للمسألة السياسية، إذ علم الكلام يتعامل معها على خلفية مقاصدية على أساس النظر إلى مدى تلاؤمها مع العقائد والقيم من دون الخوض في المعطيات التي تقوم عليها السياسة بما هي علم مستقلّ وموضوعي.

خلاصة الكلام: المعرفة الكلامية المعاصرة بطبيعتها متعدّدة بنحوٍ يجعلها متجانسة ومتداخلة معرفياً مع سائر المعارف الأخرى، ويخوّلها امتلاك الصلاحيات المرجعية للتدخّل في شؤون هذه المعارف وفق رؤية وحيانية تتخّذ من العقائد والقيم الدينية معياراً أساسياً في عملية المحاكمة والضبط.

غير أنّ المرجعية الكلاميةَ مشابهة للمرجعية الفلسفية باعتبارها تمارس التدخل والتقويم وفق نظرة خارجية متعالية، وليس من قبيل نظرة الشيء إلى ذاته كما هو حال العلوم إزاء موضوعاتها. مع وجود فارق أنّ الوجود هو معيار المرجعية الفلسفية في حين أن العقائد والقيم هما معيار

المرجعية الكلامية، وفي كلا الحالتين نحن أمام مرجعية كلّيانية موضوعية وموجِّهة، وليس مرجعية تجزيئية غالباً ما تكون موسومة بالذاتية، كما هو حال العلوم.

الكلام الجديد يهتم بالمعرفة، من جهة ضبطها وتحويلها إلى مذهب لا يتعارض مع مقاصد الدين، ولا يتعاطى مع المعرفة من جهة كونها علماً لديه خصوصياته وهويته.

الفصل الثاني

البنية المعرفية
بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

يرتبط التحديد النظري لماهية علم الكلام الجديد بتعيين الحدود التي تميزه عن غيره من العلوم المشابهة له، من قبيل فلسفة الدين و(اللاهوت الجديد)، الأمر الذي يضعنا بإزاء صورة مُركّبة وعلى درجة من الالتباس والتعقيد، فمن جهة يتّصف الكلام الجديد بالتباس في مقام التعريف، فضلاً عن مقام التحقّق، نتيجة طبيعة العلاقة الإشكالية التي تربطه بالكلام التقليدي، وأيضاً بسبب تعدّد التصوّرات والرؤى المطروحة حول ماهيته، ومن جهة ثانية، نحن أمام لغط وتعقيد يشوبان المحاولات والمعالجات الهادفة إلى بلورة ماهية فلسفة الدين نتيجة قابلية هذه الماهية واستعدادها لاستيعاب تعدّدية تصوّرية على مستوى المفهوم والتعريف. إذاً نحن أمام مجالين معرفيين (الكلام الجديد وفلسفة الدين) كل منهما على حدة محاط بقدر كافٍ من الالتباس والتعقيد، فكيف بنا إذا كنا بإزاء علاقة بين ملتبسين ومعقّدين، إذ ها هنا تبدو الحاجة أكثر إلحاحاً للعمل على التفكيك الماهوي والبنيوي بينهما، بما يفسح في المجال أمام بلوة نظرية لهما وخوض تطبيقي في مسائلهما بعيداً عن التعقيدات الماهوية والمفهومية، ذلك أنّ التشوّهات التي لحقت بالمعالجات الكلامية الحديثة، على مستوى التحقّق، تعود في جانب

منها، إلى الخلط الماهوي وانعدام المعايير الدقيقة المميّزة لطبيعة المسائل الكلامية الجديدة عن نظيراتها في إطار فلسفة الدين. وبالتالي فإن انعدام المرجعية والمعايير التي يتمّ على أساسها التمييز بين هذين النمطين من المسائل، غالباً ما يؤدّي إلى الخلط معرفياً بين ما هو فلسفي (عقلي) يدور حول الدين، وما هو ديني (كلامي) قد يكون متناولاً في الفلسفة....

وبمعنى آخر ثمة بين ما هو عقلاني وما هو وحياني من دون أن يكون الانسجام، بالضرورة، هو الذي يحكم طرفي هذه المعادلة على طول الخط، حيث كثيراً ما يتعارضان أو يتباينان معرفياً، هذا في وقت يتم إدرجهما بنيوياً في إطار منظومة واحدة.

لقد تباينت الآراء حول طبيعة العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين إلى حدٍّ ذهب البعض إلى اعتبار خصوصيات أحدهما من خصوصيات الآخر، حتى إن ثمة من قال بوحدتهما، واعتقد أنْ لا ضرورة للتمييز بينهما، وأنّ الكلام الجديد ليس سوى فلسفة دين[1]. هذا في حين أنهما مجالان معرفيان مختلفان رغم اشتراكهما في بعض الوجوه والأبعاد كما سيتبين لاحقاً.

العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين:

انطلاقاً مما تقدم، نستعرض تالياً أبرز الأبعاد والعناصر المائزة بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، وتحديداً: التعريف، الموضوع، المنهج، المسائل، الغايات.

أ ـ من حيث التعريف:

ليس ثمة تعريف محدّد لعلم الكلام الجديد، فضلاً عن أنه لا

---

(1) الهندسة المعرفية (م.س)، ص169.

تصوُّر موحداً حول ماهية هذا العلم، بل إن التصوّرات المطروحة في هذا المجال تفاوتت بين من رأى بأن ليس ثمة تجدّد في هذا العلم، ما خلا بعض مسائله، ومن رأى أنّ التجدّد في علم الكلام أفقده الهوية الكلامية، وأدخله حيّز فلسفة الدين[1]، بالإضافة إلى من قال بتجدّد هذا العلم على مستوى بنيته دون هويته، التي ما تشكل امتداداً للهوية الكلامية التقليدية. وعليه، فإنّ هوية الكلام الجديد على درجة من الغموض في مقام التعريف، كما إن البنية المعرفية لهذا العلم في مقام التحقّق، لم تبلغ من النضوج ما يخوّلها الانتماء إلى هوية حدّية دقيقة ونهائية.

كذلك، فإن إشكالية تحديد هوية الكلام الجديد مرتبطة بالتصوّرات المطروحة تاريخياً حول ماهية الكلام التقليدي، حيث تعدّدت هذه التصوّرات بين القول بالهوية الدفاعية (الآلية) والهوية المعرفية (الوجودية) والهوية الواسطية (الإيمانية)، وبالتالي، تجدّد علم الكلام هو بالضرورة على صلة بهذه التصورات، لأنه لا يمكن كونه سوى امتداد لأحدها هذا إن لم يكن يعكس مساحة الاشتراك بينها.

إلى ما تقدّم، ثمة قاسم مشترك بين سائر التصوّرات المطروحة حول علم الكلام بقديمه وجديده، وهو أنه ذو هوية واسطية، باعتبار أنّ هذا العلم عبارة عن واسطة (عقائدية) بين الوحي ومخاطبيه. فالمتكلّم مبلّغ ديني بالدرجة الأولى، ولديه مهمة أساسية يمكن من خلالها استيحاء تعريفٍ مُجمل للكلام الجديد، وهي توضيح وإثبات الفكر الديني والدفاع عنه[2] بما يتلاءم مع ذهنية ولغة ومستوى تفكير مخاطبي الوحي في هذا العصر.

أما فيما يتعلق بتعريف فلسفة الدين فيمكن إيراد تعريفين متفاوتين:

---

(1) قبض وبسط تنوريك شريعت، م.ص، ص71.

(2) الهندسة المعرفية، م.س، ص170.

الأول: فلسفة الدين عبارة عن المفاهيم والمنظومة الفلسفية التي ينطوي عليها الدين[1]، وهي بهذا الاعتبار أقرب إلى المعرفة الكلامية منها إلى المعرفة الفلسفية، نظراً لكون هذه المفاهيم مستمدة من الوحي. فيما العقل، كما هو معلوم، هو المصدر في إنتاج المعرفة الفلسفية (هذا التعريف ليس هو المقصود في بحثنا هنا كمجال للمقارنة مع الكلام الجديد).

الثاني: هو التفكير الفلسفي حول الدين بمعنى اتّخاذ الفلسفة من الدين موضوعاً لها، والبحث فيه على خلفية عقلية، شأنه في ذلك شأن أيّ نوع من أنواع الفلسفات المضافة، أي فلسفة الأخلاق، فلسفة اللغة، فلسفة العلم... حيث يمتاز هذا التعريف لفلسفة الدين بأنه يعكس رؤية خارجدينية يتمّ من خلالها معالجة وتقويم الموضوعات الدينية بمعزل من قداسة الوحي وتعاليمه، وبعيداً عن تأثيرات التجربة الدينية التي تهيمن على تفكير المتديّن وسلوكه. وذلك بوحي من الدور الذي تلعبه الفلسفة إزاء موضوعاتها في الفلسفات المضافة، إذ تتعالى عليها وتمارس إزاءها صلاحيات نقد وتقويم لناحية مناهجها وغاياتها، وبالعموم، الجدوى منها.

ولا يخفى أنّ المشترك بين التعريفين المشار إليهما إزاء فلسفة الدين هو من قبيل الاشتراك اللفظي، وأن التفاوت بينهما جوهريّ.

فالتعريف الأول يتحدّث عن رؤية دينية إلى الفلسفة فيما الثاني يتحدّث عن رؤية فلسفية إلى الدين. والفارق بينهما، تماماً، كالفارق بين علم نفس الدين وعلم النفس الديني (علم اجتماع الدين وعلم الاجتماع الديني، الفلسفة والكلام...)، حيث الفرق بين هذين النمطين من

---

(1) جان هيك، فلسفة الدين، ترجمة بهرام راد، تهران، انتشارات الهدى، 1372، ص37.

العلوم هو أنّ الأول يختصّ بإجراء دراسات نفسية على الأشخاص المتدينين ،وتأثيرات قناعاتهم واعتقاداتهم الدينية على نفوسهم، فيما الثاني هو عبارة عن علم النفس المستمد من التعاليم الدينية، فيكون جزءاً من المنظومة المعرفية للدين التي تشتمل على علوم عديدة.

مما تقدّم يمكن تحديد العلاقة بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين (بحسب تعريفها الأول) على أساس أنهما علمان متماهيان ويبحثان في موضوعات ومسائل مشتركة ذات طابع عقلاني ووجودي على خلفية وحيانية.

أمّا العلاقة بينهما، انطلاقاً من التعريف الثاني لفلسفة الدين (وهو التعريف الشائع والمتداول والمقصود في بحثنا هذا) فهي أنّهما علمان مختلفان، ويمثّلان منظومتين متباينتين معرفياً. الأولى ترى في الدين مرجعية لها في فهم عالم الوجود، ويقتصر دور العقل فيها على إثبات ما جاء به الوحي، فيما الثانية تتّخذ العقل مرجعية معرفية لها، ومعياراً لدراسة الدين وتقويمه. أي إن الأولى معرفة دينية لدى البشر، والثانية معرفة بشرية بالدين. من دون أن تكون النتائج المستخلصة في هذا المجال متعارضة مع تعاليم الوحي بالضرورة. لأن فلسفة الدين في الأساس تدّعي قراءة حقيقة الدين في الطروحات الفلسفية، وقد تكون الإجابات والنتائج المتحصّلة إلحادية أو أنطولوجية ـ ثيولوجية[1].

ب ـ من حيث الموضوع:

لا شكّ في أنّ مضمون التعريف في كلّ منهما يسحب نفسه على كافة أبعاده وعناصره، باعتبار اشتمال التعريف ـ في أيّ علم ـ على

(1) ريكور، بول، مجلة نقد ونظر، «التيارات الدينية في فلسفة الدين»، ترجمة مصطفى ملكيان، العدد الثاني، ص150 ـ 151.

كلّيات البنية العلمية ومميزاتها، وبالتالي، الفارق بين الكلام الجديد وفلسفة الدين، من حيث الموضوع، محكوم أساساً إلى الفارق بينهما من حيث التعريف.

تشغل حقيقة المعتقدات الدينية مساحة مشتركة وأساسية في علم الكلام بصيغتيه التقليدية والجديدة برغم الاختلافات الموجودة من جهة تحديد الموضوع ـ في هذا العلم ـ تبعاً للتعدّد المطروح إزاء تحديد هويته.

في الكلام التقليدي، العقائد ومتعلّقاتها هي جزء أساسي من منظومة الوجود الذي يشكّل موضوعاً لعلم الكلام بحسب الهوية المعرفية.

كذلك العقائد هي البُعد الأساسي في غاية علم الكلام بحسب الهوية الدفاعية. . . إضافة إلى كونها (العقائد) دائرة من دوائر «الإيمان» الذي هو موضوع علم الكلام، بحسب الهوية الواسطية.

في الكلام الجديد أيضاً تشغل العقائد لناحية إثباتها وتبيينها والدفاع عنها محوراً تدور حوله المسائل الكلامية المستحدثة، بمعزل عن تعدّد التصوّرات المطروحة حول ماهية هذا العلم. فهي حاضرة كموضوع، أو على الأقلّ كجزء من الموضوع، في سياق الهوية القائلة بـ: «المسائل الكلامية الجديدة» أو «الهندسة المعرفية الجديدة لعلم الكلام» أو «علم الكلام الجديد» بالكامل.

مما تقدّم يمكن مقاربة موضوعَي فلسفة الدين والكلام الجديد على أساس:

ـ موضوع فلسفة الدين هو النظر في مدّى حقّانية المعتقدات والمعارف الدينية.

ـ موضوع الكلام الجديد إثبات حقّانية المعتقدات والمعارف الدينية والدفاع عنها.

ولا شك في أنّ الفرق بين «النظر في مدى حقّانية» و «إثبات حقّانية والدفاع عن. . . » كبير وهائل.

في الحالة الأولى، نحن أمام معرفة بشرية (عقلية) تريد محاكمة العقائد والمعارف، وبالتالي نحن أمام معرفة بشرية بالدين.

في الحالة الثانية نحن أمام معرفة يتلقّفها المتديّن ويؤمن بها أولاً، ثم يحاول نقلها إلى الآخرين وتبليغها من خلال البحث عن الأدلة المثبتة لها[1]، وبالتالي نحن أمام معرفة دينية لدى البشر.

وإذا أردنا أنْ نُضفي صفة وجودية على العلاقة بينهما باعتبارهما مجالين معرفيين على صلة بالوجود، نستطيع القول إن موضوع فلسفة الدين هو وجود الدين منظوراً إليه فلسفياً، من منطلقات خارجدينية. بشكل قد يُفضي إلى إثباته أو نفيه، أمّا موضوع الكلام الجديد فهو وجود الدين وارتباطه بالمنظومة الوجودية الكونية، حيث يُراد إثباته والدفاع عنه من منطلقات داخلدينية مؤسسة على اعتقاد مُسبق بوجود الدين وحقّانيته. وهنا قد يَطرح البعض إشكالاً وهو أنّ الموضوعين اللذين تمّ تحديدهما لفلسفة الدين والكلام الجديد، هما موضوعان (العقائد الدينية) مضافاً إليهما المنهج من خلال تقييد كل موضوع منهما بقيد منهجي. (منظور إليه فلسفياً ـ منظور إليه دينياً)، والواقع أن ما ينظر إليه، ها هنا، على أنه منهج هو في الواقع من مختصّات الموضوع، برغم سمته المنهجية، إذ طريقة النظر إلى الموضوع، هي في كثير من الأحيان جزء من هويته، والمنهج المُفضي إلى المعرفة غالباً هو من مقوّماتها وذاتياتها التي لا تتخلّف عنها.

(1) جوادي آملي، شريعت در آينه معرفت، مركز نشر فرهنگ رجاء، ص37 ـ 38.

ج ـ من حيث المنهج:

يأخذ العقل موقعاً مهماً في سياق المنهج الكلامي الجديد ـ كما هو شأنه في الكلام التقليدي ـ إلى جانب مكوّنات منهجية أخرى من قبيل المنهج الظاهرياتي، التحليل المفهومي، السيمياء، الهرمنوطيقا، المناهج التجريبية، علم الإحصاء و. . . الأمر الذي أضفى صبغة تعدّدية على المنهج في علم الكلام الجديد.

بالمقابل، من الطبيعي أن يشغل العقل موقع الأوّلية في سياق المنهج في فلسفة الدين، باعتبار التلازم القائم بين المنهج العقلي وأيّ جهد فلسفي.

وعليه فإنّ العقل حاضر منهجياً في كلّ من الكلام الجديد وفلسفة الدين، غير أنّ دوره كلامياً، يقتصر على إثبات تعاليم الوحي ومعارفه من دون أن يكون مصدراً في المعرفة، لأنه مسبوق بالمعرفة الوحيانية ومُسخّراً في خدمتها. أمّا فلسفياً، فهو يجمع في آنٍ، بين كونه أداة في الاستدلال والإثبات، وكونه مصدراً في المعرفة الفلسفية التي يُفترض أنْ تكون، غير مسبوقة سوى ببديهيات العقل ومسلّماته.

العقل في الكلام الجديد محكوم للنتائج المستمدة مسبقاً من الوحي، والمطلوب منه البحث عن المقدّمات المفضية إليها، أمّا العقل في فلسفة الدين، فينطلق من مقدّمات تُفضي به إلى نتائج غير متعيّنة سلفاً لناحية مطابقتها ومخالفتها لتعاليم الوحي.

العقل عند المتكلم الجديد ملتزم بإثبات الحقائق الدينية بينما هو عند فيلسوف الدين محايد مجرّد لناحية إثبات طبيعة الحقائق الدينية. بمعنى أنّ الأول منضبط منهجياً وخاضع لتعاليم لا يمكن الخروج عليها، وهذا ما يسمح بوصفه بـ «العقل التبليغي»، بينما يدّعي الثاني أنّ عقله تحرّري وموضوعيّ ويمكن أنْ يُوصف بـ «العقل المعرفي».

د ـ من حيث «المسائل»:

«المسائل» هي أكثر العناصر اشتراكاً بين الكلام الجديد وفلسفة الدين. كلاهما يتناول المسائل ذاتها، طبعاً، من دون أن يعني ذلك أنّ الاشتراك في «المسائل» يساوي الاشتراك في حيثياتها ومتعلّقاتها وتوظيفاتها وطريقة النظر إليها.

غالباً، ما تكون «المسائل» التي يتناولها المتكلم المعاصر هي ذاتها التي يتناولها فيلسوف الدين. لكن مع وجود فارق هو أنّ الأول يخوض على سبيل المثال، في مسألة الوحي بهدف إثباتها وتبليغها. بينما يخوض فيها الثاني بهدف النظر في مدى صحتها وحقّانيتها.

وبالعموم يمكن تلخيص أهمّ الفوارق في «المسائل» بين الكلام الجديد وفلسفة الدين بما يلي:

أولاً: المسائل الكلامية خاصة بدين محدّد (الإسلام تحديداً) أمّا المسائل في فلسفة الدين فهي مشتركة بين الأديان، وذلك يعود إلى خصوصية هوية الكلام بوصفه علماً، وعمومية الفلسفة بوصفها متعالية على العلوم. فالوحي الذي يتكلم عنه المتكلّم هو الوحي بحسب العقيدة الإسلامية، بخلاف الوحي عند فيلسوف الدين الذي يتحدث عنه بما هو مشترك بين الأديان.

ثانياً: المسائل في علم الكلام هي جزء من التعاليم الدينية، وبعبارة أدقّ، جزء من المعرفة الدينية[1]، بعكس المسائل في فلسفة الدين التي لا يمكن إدراجها في إطار المعرفة الدينية، بل هي جزء من منظومة الرؤية الفلسفية ـ البشرية إلى الدين.

(1) صادق لاريجاني، معرفت ديني، مركز ترجمة ونشر كتاب، تهرا، ص11 ـ 12.

ثالثاً: غالباً ما يتعامل فيلسوف الدين مع المسائل الكلامية كقضايا جديرة بالاهتمام وموادّ تستحق الدراسة. في حين أنّ المتكلم يتعامل مع مسائل فلسفة الدين، إمّا كشبهات تستحق الردّ والإبطال في حال كونها مخالفة لتعاليم الدين. أو مباني وشواهد يستند إليها في حال موافقتها لهذه التعاليم، أو كقضايا تستحق البحث والدراسة من أجل تحديد موقف منها في حال كانت محايدة لا تعارض تعاليم الوحي ولا تخالفها.

رابعاً: تتكفّل فلسفة الدين بدراسة المباني والمبادئ التصوّرية والتصديقية الكلامية، مثل منطق الدين، اللغة، العقل، التجربة، . . . (هذا برغم رفض المتكلمين لذلك) تماماً كما هو حال الفلسفات المضافة مع علومها (فلسفة الأخلاق تتكفّل بدراسة مبادئ علم الأخلاق، وفلسفة التاريخ تتكفّل كذلك بدراسة مبادئ علم التاريخ و. . .).

وبتبع الحديث عن المسائل، لا بدّ من الإشارة إلى المصطلح في هذا المجال، إذ المصطلح في فلسفة الدين يُستخدم بما يحمله من دلالة عرفية واصطلاحية بخلافه في علم الكلام الجديد، حيث يُنظر إليه بما يحمله من دلالة علمية ومفهومية فالوحي، مثلاً، هو عند المتكلم تعبير تتجلّى فيه التعاليم الإلهية إلى البشر، بينما عند فيلسوف الدين هو أمر يشتمل على مجموعة من التعاليم والمعارف التي قد لا يكون مصدرها السماء، وبرغم ذلك يطلق عليها تسمية «الوحي».

هـ ـ من حيث الغايات:

الحديث عن الغايات يُشبه الحديث عن «التعريف»، باعتبار أنّ التعريف ـ مطلق تعريف ـ ينطوي على الموضوع والغاية في آن.

وبالعموم يمكن تلخيص الفوارق بين «الكلام الجديد» و«فلسفة الدين» من حيث الغايات بما يلي:

ـ يهدف الكلام الجديد إلى إثبات حقّانية الدين والدفاع عنه بينما تهدف فلسفة الدين إلى إثبات حقّانية أو بطلان الدين أو بعضه.

ـ الكلام الجديد يرمي إلى الدفاع العقلي والفلسفي والعلمي و. . . عن الدين[1]. أما فلسفة الدين فهي بحث فلسفي وعقلي حول الدين.

ـ الكلام الجديد معرفة دينية وتبليغ ديني. وفلسفة الدين معرفة بشرية حول الدين.

ـ الكلام الجديد يبتغي تبرير الحقيقة الدينية، وإزالة ما يمكن أن يوهم التناقض بين تعاليم الدين ومعارفه. بالمقابل فلسفة الدين عبارة عن توصيف «موضوعي» لحقيقة الدين.

خاتمة:

في الختام، لا بدّ من التأكيد على أنّ الفارق الجوهري بين الكلام الجديد وفلسفة الدين ـ والذي يسحب نفسه على مجمل البنية لدى كلّ واحد منهما ـ يكمن في كون الهوية الكلامية واسطية ـ دينية فيما الهوية الأخرى وضعية ـ بشرية. وهذا الفارق بدوره ينعكس معرفياً على شكل رؤية داخلدينية على المستوى الكلامي وخارجدينية على مستوى فلسفة الدين، كما ينتج عنه، بنيوياً، تشكّل المعرفة الكلامية على نحو منظومة متكاملة ومنسجمة في مكوّناتها، فيما المعرفة المقابلة تفتقد، غالباً، لمثل هذه المنظومة. كل هذا على صلة بالعقل الذي يتحوّل عند المتكلم إلى مجرد أداة في خدمة الوحي الديني، فيما يرفع فيلسوف الدين من شأن

(1) مصطفى ملكيان، العقلانية المعنوية، مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، لبنان، الطبعة الأولى، ص91 ـ 92.

العقل، ليكون بالنسبة له مصدراً في المعرفة التي يُحصّلها إزاء الدين إضافة إلى كونه آلة في إِثبات صحّة ما ينتهي إليه من نتائج.

باختصار، الكلام بشقّيه التقليدي والجديد، ذو هوية وحيانية تتحكّم ببنيته المعرفية، أمّا الفلسفة، بشقّيها الوجودي والديني، فذات هوية عقلية تتحكم بمعظم العناصر المشكلّة لبنيتها. هذا على الأقل ما يُدَّعى على مستوى التعريف وفي مقام ما يجب، إمّا على مستوى التحقّق وما هو حاصل، فالأمر، غالباً، بخلاف ذلك.

الفصل الثالث

التجديد في المنهج الكلامي ...
الشهيد الصّدرنموذجـاً

ينبثق التجدّد الكلامي، في الأساس، من السّياق التطبيقي والموضوعي الذي يحكم المسار التاريخي لعلم الكلام، هذا التجدد الذي لا يخرج عن كونه صفة ملازمة للمباحث الكلامية ـ سواء منها التي تتوالد من موقع الفعل أحياناً، أو من موقع الإنفعال أحياناً أخرى ـ وذلك طبقاً لما تقتضيه هويّة علم الكلام بصِيغها الواسطية والمعرفية والدفاعية على حدٍّ سواء.

فالمباحث الكلامية تولد متجدّدة بطبعها ومتناغمة مع العصر والبيئة في سياق المسار الكلامي الذي يطويه المتكلّم المعاصر الخائض غمار الهمّ الفكري الإسلامي، بحيث يجد هذا الأخير نفسه منساقاً خلف المعاصرة والتجديد إذا ما أراد أن يكون ملتزماً بالفعل، بالوظائف المحدّدة لعلم الكلام، والكامنة في الدفاع عن المعتقدات وإثبات المعارف الدينية، من دون أن يكون ثمة ضرورة، ابتداءً، للتأسيس النظري والماهوي للتجدّد الذي يطاول، بتبع تجدّد المسائل، سائر الأضلاع المعرفية لعلم الكلام. بحيث إنّ الإحجام عن هذا التجدّد وتجاوزه من قبل المهتمين بالشأن الكلامي، يعني بالضرورة الوقوف بالاهتمامات الكلامية عند جانبها التاريخي والتراثي، من دون التعدّي إلى

الأبعاد الكلامية الأخرى ذات الصلة بالظروف الراهنة والتحدِّيات المعاصرة.

لقد شهد علم الكلام، على مدى مراحله المختلفة، ملامح تجديدية على نحوٍ تدريجي وربّما عفوي، بحيث كانت كلّ مرحلة تُعدّ جديدة قياساً لما قبلها، وقديمة قياساً لما بعدها، هذا على الرغم من كون المسائل هي الضلع الأبرز التي كان يطاولها التجديد، بخلاف المناهج واللّغة والمباني والغايات.. لكنْ يبقى التجدّد الكلامي الذي تزامن مع بدايات القرن العشرين، يمثّل نقلة مختلفة وتحوّلاً صاخباً في بنية هذا العلم تبعاً للنهضة والتحوّلات التي خيمت على العالم في مجالات الفكر والعلم والاجتماع و... إذ وجد المتكلم المسلم نفسه مضطراً لتطوير أسلحته الدفاعية وتحصين مواقعه ومواكبة التطوّرات عن طريق ترسيخ أصول الفكر الديني، وفي الوقت نفسه، خلق آليات معرفية ولغة تخاطبية تتكفّل بمحاكاة العصر والاتّصال مع ما هو راهن وحاضر، من دون الانفصال عن التراث والنصّ والتاريخ.

إلاّ أنّ ذروة المساعي الجدية إلى بلورة علم الكلام الجديد وتحديد أطره وماهيته، وترسيم حدّه الوجودي، قد تجلّت في مرحلة متأخّرة، وتحديداً على مدى العقود الخمسة الماضية، بعدما وجد مجموعة من المفكِّرين والباحثين المسلمين ضرورة لتأطير النتاج الكلامي المتجدّد، وتوصيفه، وتعيين كلِّياته، واكتشاف متعلّق التجدّد فيه، ووضع قيود تحفظ له هويّته، وتميّزه عن غيره من العلوم المشابهة له، مثل فلسفة الدين والإلهيات الجديدة المتداولة في الغرب، منعاً لاختلاط المباحث وتداخل المنهجيات.

ولقد كان للشهيد السيِّد محمّد باقر الصدر (ره) موقع الريادة خلال تلك الفترة على صعيد تجديد الفكر الديني عموماً، والكلامي خصوصاً،

ذلك أنّ جهوده نحو التجديد ظلّت هاجساً ملازماً له طوال حياته الشريفة، إذ أدرك من خلال وعيه المبكر أنّ المضيّ في المشروع الحضاري للأمّة محكوم بالفشل ما لم يُصر إلى إعادة تشييد أسس الفكر الإسلامي، ورسم معالمه، وفق الإيقاعات السائدة في الزمان والمكان والبيئة الراهنة.

ولقد احتلّ الهمّ الكلامي، لناحية تجديده وعصرنته، مساحة واسعة من اهتمامات الشهيد الصدر ونتاجاته الفكرية، الأمر الذي يتجلّى عبر إسهامه المباشر في إعادة بناء مرتكزات علم الكلام بما يتناسب مع التحوّلات التي أرْخت بظلالها على الفكر البشري، بما في ذلك أذهان المسلمين وأحوالهم، مضافاً إلى ذلك النزعات المادية والإلحادية التي وجدت لها موطئ قدم في أوساط شرائح عديدة من المجتمعات الإسلامية.

وقبل الخوض في المطالب التي نحن بصدد تسليط الضوء عليها تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الفصل ليس سوى محاولة لقراءة التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر من زاوية المنهج تحديداً، ذلك أنّ المنهج عنده قد شغل موقع الأولوية في نتاجاته الفكرية. والتجديد من هذه الزاوية هو الأكثر شخوصاً في أطروحاته الكلامية.

1 ـ معالم التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر

الحديث عن المناهج في عالم اليوم بات يحتلّ موقع الطليعة من الاهتمامات العلمية والفكرية المعاصرة، حتّى إنّ التطوّر العلمي والفكري الذي شهده الغرب كان، في جانب كبير منه، وليد التحوّلات التي طرأت على طرائق التفكير والمناهج، ونتيجة الاختبارات والمراجعات المتتالية التي كانت تخضع لها المناهج المبتكرة بهدف التثبّت من جدوائيتها والانتقال بها إلى الأمثلة والتعميم.. بحيث بات الكشف عن الحقائق

والوصول إلى النتائج الواقعية مرهوناً إلى حدٍّ كبير بمدى فاعلية المنهج وصدقيته.

في مقابل ذلك، بقي النشاط الفكري عامّة والكلامي خاصّة في أوساط المحافل الإسلامية أسيراً للمناهج التقليدية التي وُظفت لخدمة الفكر الإسلامي في مراحل مختلفة، والتي عُدّ التجديد فيها أو الخروج عنها في كثير من الأحيان خروجاً على الأصالة وضرباً من السقوط في البدع، هذا مع العلم أنّ المناهج وطرائق البحث ليست أمراً مطلوباً في حدّ ذاته، إنّما هي وسائل وأدوات تحليل وكشف، ولا تشتمل على قيمة إلاّ بمقدار ما يمكن توظيفها في سياق الكشف عن الحقائق والوصول إلى النتائج المبتغاة.

لقد تفطنّ الشهيد الصدر مبكراً للآفات المنهجية التي يعاني منها الفكر الإسلامي لناحية إعادة إنتاجه وتقديمه للآخر، ما دفع به إلى العمل على تأسيس مناهج ذات مرتكزات علمية لمختلف العلوم الإسلامية من كلام وفلسفة وتفسير وأصول وفقه وتاريخ و...

والشهيد الصدر كان أوّل مفكِّر إسلامي واجه الفكر الغربي وفق طريقة منهجية تنطلق من رؤية شمولية بعيداً عن المنطق التفكيكي والتجزيئي، فواجه الفكر الغربي بلغة العصر، وقوّض الكثير من دعائم المذهبين الماركسي والرأسمالي وفق طريقة علمية حديثة، حيث تحاشى الخوض في المنهجيات المبنائية والتبريرات الغيبية البعيدة عن أذهان الآخرين، فابتكر حلولاً عملية وواقعية للعديد من المشاكل التي تعاني منها الإنسانية، كما ابتكر رؤى إسلامية بديلة للمقولات الوضعية السائدة[1].

---

(1) محمّد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، نخبة من الباحثين، دار الإسلام، لندن، ص157.

وبالعودة إلى معالم التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، يمكن الوقوف على مجموعة من الخصائص المنهجية التي يشتمل عليها نتاجه عبر تحديد مكوّنات المنهج، وتفكيكها، بهدف إدراك مكامن التجديد والتمايز فيها.

1 ـ 1 ـ المعرفية في المنهج (الاستقراء والاحتمالات) :

لا يمكن التعامل مع نظريات المعرفة إلاّ من زاوية كونها مناهج معرفية يعوّل عليها للكشف عن الحقائق وملامسة حقيقة الوقائع والظواهر من حولنا.

من هنا، عمد الشهيد الصدر إلى تكثيف جهوده العلمية التي تمخّض عنها تأسيس نظريّة معرفة إسلامية أطلق عليها «المذهب الذاتي في المعرفة»، وهي نظريّة تبتني على الجمع بين التجربة والعقل والوحي، متجاوزاً بذلك الإشكاليات المتعلّقة بنظريات المعرفة السائدة في عالم الغرب، والتي تتوزّع[1] على المذاهب العقلية والتجريبية والشكّية. . وأمّا الآلية العملية لهذه النظرية فتنطلق من موقع يتجاوز منطق الاستنباط الأرسطي الذي لا يفيد إلاّ الظنّ، وتستعيض عنه بالاستقراء المُفضي إلى اليقين، وتقوم النظرية على مبدأ الفرضيات والاحتمالات من خلال اتباع خمس خطوات ـ سيأتي الحديث عنها ـ تؤدّي الثلاث الأولى منها إلى معرفة ظنّية من خلال التوالد الموضوعي للمعرفة، الذي يتأتىّ عبر التلازم بين قضيّتين، أو عدّة قضايا، على حدّ ما هو متعارف عليه في المنطق التقليدي، فيما يصار في الخطوتين الأخيرتين الوصول إلى نتيجة يقينية عبر التوالد الذاتي للمعرفة، حيث يتمّ ها هنا رفع درجة الاحتمال والانتقال بالمعرفة من الظنّ إلى اليقين.

---

(1) محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، م.س، ص339.

ولقد طبّق الشهيد الصدر هذه النظرية الابتكارية في أكثر من حقل من حقول المعرفة والفكر التي اشتغل بها، وخاصّة في مجال علم الكلام، حيث وظّف هذه النظرية خير توظيف في سبيل إثبات الخالق تعالى والنبوّة.

وتتركّز الجهود التي بذلها الشهيد الصدر على مستوى المنهج المعرفي المتّبع في الاستدلال على أصول العقيدة، بأمرين: الأوّل نظريّ، قام من خلاله بتركيب نظريّة معرفة تستند إلى معطيات علمية ورياضية وعملية تتجلّى في الدليل الاستقرائي القائم على حساب الإحتمالات، والثاني عمليّ، طبّقه على قضايا كلامية ـ إثبات الخالق والنبوّة ـ على مراحل مختلفة، إذ طبّقه أوّلاً على مثالٍ من الحياة اليومية، وثانياً على الظواهر العلمية التي أثبتها العلماء، وثالثاً على إثبات الخالق والنبوّة[1].

والذي يدفع إلى التمسّك بمثل هذا المنهج المعرفي في الإستدلال على أصول العقيدة، هو تغيّر عقليات المخاطبين في عالم اليوم، في ظلّ التطورات المتلاحقة التي يشهدها العالم، وفي ظلّ عدم فاعلية الأدلّة المعتمدة في الإستدلال على المباحث الكلامية في الكلام التقليدي، إذ الأفهام الحديثة لم تعد تقبل بالمناهج المعرفية القديمة، وباتت تتمسّك أكثر بالمناهج العلمية كأداة من أدوات المعرفة المفُضية إلى اليقين.. وهكذا تصبح الحاجة ملحّة إلى جعل الدليل الذي نستدلّ به على العقائد هو الدليل نفسه الذي يتمسّك به الآخرون لإثبات الحقائق اليومية والعلمية.

يقول الشهيد الصدر: «إنّ الدليل العلمي لإثبات الصانع تعالى

(1) محمّد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، مصدر سابق، تحقيق عبدالجبار الرفاعي، (مقدّمة المحقق)، ص64.

يتّخذ منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، وكذلك تثبت نبوّة محمّد (ص) بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا اليومية»[1].

و«إنّ المنهج الذي يعتمده الدليل على وجود الصانع الحكيم، هو نفس المنهج الذي نعتمده في استدلالاتنا التي نثق بها كلّ الثقة في حياتنا اليومية الاعتيادية، أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء»[2].

ولم يغفل الشهيد الصدر عن الحديث عن الضوابط والمعايير الدقيقة التي تقوم عليها نظرية الاحتمال ما يعطيه ـ أي الاحتمال ـ قيمة يقينية عالية فيقول: «في الحالات الاعتيادية يطبّق الإنسان بصورة فطرية تلك المقاييس والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة، ولهذا سنكتفي هنا بالاعتماد على التقويم الفطري لقيمة الاحتمال من دون أن ندخل في تفاصيل معقّدة عن الأسس المنطقية والرياضية لهذا التقويم»[3].

على هذا، يغدو دور الشهيد الصدر على مستوى تحديث المنهج الكلامي نقلة نوعية في مسار علم الكلام، ذلك أنّه استغنى عن المنهج الكلامي التقليدي في الاستدلال على قضايا العقيدة، واستعاض عنها منهج علمي هو المنهج الدليل الاستقرائي، هذا المنهج الذي لايستطيع أحد إنكاره أو رفضه، لأنّ رفضه سيؤدّي إلى رفض كلّ الحقائق التي نُدركها يومياً في حياتنا. وهو ـ الدليل الاستقرائي ـ كما يقول الصدر: «أقرب إلى الفهم البشري العامّ، وأقدر على ملء وجدان الإنسان وعقله

(1) المصدر السابق نفسه، ص. 65.
(2) المصدر السابق نفسه، ص65.
(3) المصدر السابق، ص65.

بالإيمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجرّدة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم»[1].

1 ـ 2 ـ العلمية في المنهج:

لقد شهد العالم الإسلامي غزواً عقائدياً وحضارياً بُعيد الثورة الصناعية التي أحدثت انقلاباً في الثقافة وفي أنماط التفكير، ما أدّى إلى تراجع العقلية الصورية والتجريدية أمام زحف التطوّر العلمي، واستعيض عنها بعقليات علمية تنطلق من فلسفات العلوم ومعطياتها. وبرغم حالة العداء التي كانت مستفحلة بين الدين والكنيسة، والتي يعود تاريخها إلى القرون الوسطى[2]، ومع أنّ الدين في الغرب كان أبرز ضحايا الفتوحات العلمية، فإنّ الشهيد الصدر استطاع توظيف الاتّجاهات والمعطيات العلمية في خدمة المعتقدات والقيم الدينية، بدلاً من أن تكون ضحايا لها، ولقد استطاع الشهيد الصدر تحقيق نتائج عديدة من خلال توظيفه المنهجية العلمية في منهجه الكلامي، وهي:

أ ـ المساهمة في حلّ التعارض المزعوم بين العلم والدين.

ب ـ إثبات المعارف الدينية انطلاقاً من مناهج ومعطيات تُعتبر من المسلّمات في المناهج والمرتكزات السائدة في الثقافة والفكر الغربيين.

ج ـ تقويض دعائم ومرتكزات أمّهات المذاهب الفكرية والفلسفية في الغرب، انطلاقاً من مقبولات ومسلّمات تبتني عليها تلك المذاهب.

---

(1) محمّد باقر الصدر، الأسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1982، ص470.

(2) نحو فلسفة إسلامية معاصرة، مجموعة من الباحثين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص336.

د ـ الجمع بين عاملَي التجربة (الحسّ) والعقل، وصهرهما في بوتقة واحدة، وحلّ التعارض بينهما بحسب ما هو سائد في المنظومة الفكرية الغربية.

إنّ الشهيد الصدر أدرج المنهج العلمي في سياق المناهج المعتمدة لإثبات أصول العقيدة، حيث استخدم هذا المنهج للاستدلال على وجود البارئ والنبوّة و. . . إدراكاً منه أنّ المناهج الكلامية التي كانت تُتّبع من قبل المتكلمين السالفين، لم تعد تنسجم مع أنماط التفكير والعقليات السائدة في عالم اليوم، في ظلّ التطورات العلمية والتحوّلات التي أزخت بظلالها على أذهان البشر، وخاصّة أنّ تلك المناهج تبتني في جانب كبير منها على الجدل والمنطق الصوري بشكل أساسي، وهما لم يعودا مُستساغين ومقبولين في عصرنا الحاضر، لأنّ الجدل يهدف إلى إفحام الخصم وليس الكشف عن الحقيقة، فيما المنطق الصوري لا يلتفت إلى الواقع، وإنّما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجرّدة فيما بينها، وإن خالفت الواقع[1].

بالإضافة إلى ما تقدّم، فإنّ الدليل العلمي عند الشهيد الصدر يتّخذ منهج الدليل الإستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، وهذا الدليل له صيغ معقّدة وبدرجة عالية من الدقّة، وتقديمه الشامل الدقيق يتم من خلال دراسة تحليلية كاملة للأسس المنطقية للاستقراء ونظرية الاحتمال.

ومن جهة ثانية، فإنّ العلمية في المنهج عند الشهيد الصدر في سياق المباحث الكلامية التي خاض فيها، تعني الإستفادة من المعطيات والنظريات العلمية من أجل إثبات أصول الدين والدفاع عنها، مثل نظرية نشوء الكواكب السيّارة، والمعطيات العلمية التي تشير إلى توافق مطرد

(1) المصدر السابق نفسه، ص338.

بين عدد كبير من الظواهر المنتظمة وبين حاجة الإنسان ككائن حي تيسر الحياة له، بالإضافة إلى الاستفادة من التركيب الفسيولوجي للإنسان[1]. .

وبشكل عامّ فإنّ الصدر استفاد في سياق إثبات خالق الكون تعالى من الدليل الرياضي الذي يُستعمل في مجال الرياضيات البحتة، والمنطق الصوري، حيث يقوم هذا الدليل عنده على مبدأ أساسي وهو مبدأ عدم التناقض، إضافة إلى الدليل العلمي الذي يُستعمل في مجال العلوم الطبيعية، ويعتمد على المعلومات التي يمكن إثباتها بالحسّ، أو الاستقراء العلمي، إضافة إلى مبادئ الدليل الرياضي، ويمكن القول إنّ الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات هو عند الصدر عبارة عن حالة توفيقية جَمَعَ فيها بين مقدّمات علمية ومقدّمات رياضية من أجل الوصول إلى المطلوب، هذا من دون إغفال الدليل الفلسفي الذي أعطاه أهميّة خاصّة في سياق المباحث الكلامية.

1 ـ 3 ـ الواقعية في المنهج:

المراد ب «الواقعية» في هذا الاتّجاه، هو تثمير واستخدام ما أمكن من المعطيات العملية والوقائع التي تحيط بحياة الإنسان والمستمدّة منها، وقَوْلبتها في إطار منهجي، وتوظيفها في سبيل إثبات المعارف الدينية والدفاع عن الدين.

والشهيد الصدر (ره) بدوره التزم بهذا المنحى على مستوى التجديد في المنهج الكلامي، منطلقاً من وعيه لتأثير هذا المنحى وجدوائيته في الإقناع والتصديق، نظراً لتقبّل الناس لهكذا نوع من

(1) راجع: موجز في أصول الدين، ص151 ـ 152.

المنهجيات الإثباتية، وهو بذلك يكون قد وفّر عناصر ملموسة ومعيشة في خدمة القضايا الكلامية، ويكون أيضاً قد أخرج المنهج الكلامي من دائرته التجريدية والطوباوية وأدخله في صميم الحياة اليومية.. فنراه ـ على سبيل المثال ـ بعد استعراضه للدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، يُطبّق كافّة خطوات الدليل ومراحله على ظاهرة عملية تستمدّ كلّ عناصرها ومعطياتها من الحياة اليومية، والظاهرة عبارة عن رسالة يستلمها أحد الأشخاص، ويبدأ بالافتراض والتحليل والاستنتاج، ليتثبّت أنّها من أخيه. والخطوات ذاتها التي طُويت في مورد الرسالة، طُبّقت في سياق الاستدلال[1] على وجود البارئ والنبوّة.

من هنا، سجّل الشهيد الصدر امتيازاً في سياق مباحثه الكلامية بأنْ جعلها تعجّ بالمصطلحات والمفاهيم ذات الدلالة العملية والواقعية، بمعنى كون مؤدّيات هذه المصطلحات ومصاديق هذه المفاهيم متحقّقة في الواقع الخارجي، وقابلة للإدراك المباشر أو المعاينة من دون تعقيد وإعمال نظر، بخلاف ما هو مألوف في الأطروحات الكلامية التقليدية، حيث تشتمل على كمّ هائل من المصطلحات والمفاهيم المفرطة في التجريد أوّلاً، والمستعصية على الفهم والإستيعاب من قبل غير أهل الاختصاص ثانياً.

وليس المنهج الواقعي ـ العملي بالدخيل على الثقافة الإسلامية، بل نجد جذوره في القرآن الكريم الذي جمع في سياق آياته الإقناعية والاستدلالية بين الواقعين الكوني والإنساني، إضافة إلى استخدامه للعبر التاريخية وقصص الأنبياء وضرب الأمثال المستمدة من البيئة الواقعية في سبيل هداية الإنسان، وحمله على الإيمان باللّه والرسل واليوم الآخر[2].

---

(1) موجز في أصول الدين، ص13.

(2) نحو فلسفة إسلامية معاصر، (م.س)، ص341.

1 ـ 4 ـ التعدّدية في المنهج:

المتكلِّمون في الكلام التقليدي هم آحاديو المنهج[1]، بمعنى أنّ المنهج الذي يعتمد من قبلهم هو المنهج الجدلي ـ البرهاني. لكنّ الشهيد الصدر أعطى بُعداً تجديدياً للمنهج عبر جعله متعدّداً لناحية المرتكزات المعرفية والمباني العملية، آخذاً بعين الاعتبار مداخل العلوم والمناهج المتوالدة نتيجة تطوّر الفكر وتدرّجه، فخاض في المباحث الكلامية طبقاً لما تستدعيه طبيعة البحث، وبحسب التصنيف المعرفي الذي يندرج ضمنه المطلب ذو الصلة.. فاستخدم ـ إضافة إلى المناهج العلمية والعقلية ـ المناهج الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية والتفسيرية وحتّى الرياضية، في سبيل إثبات الحقائق والمعارف الدينية.

وما يُفسح في المجال أمام اعتماد التعدّدية في المنهج من قبل المتكلم المعاصر، هو اتّساع الآفاق المعرفية التي تندرج ضمن اهتماماته، وتعدّد الموضوعات والإشكالات التي بات التعامل معها والردّ عليها من الوظائف الأساسية لذلك المتكلّم، ذلك أنّ الالتزام بالوظيفة الإثباتية والدفاعية لعلم[2] الكلام، يستدعي من العاملين المعاصرين في هذا الحقل إثبات المعارف الدينية التي لا تنحصر في دائرة العقائد فحسب، بل تتعدّاها لتشمل مختلف العلوم الإنسانية من اقتصاد واجتماع وعلم نفس وسياسة و... كما يستدعي أيضاً الدفاع عن الدين في مقابل الشبهات التي لا تستهدف أصول الدين فحسب، بل تستهدف مجمل

---

(1) مجلة المنطلق، العدد 119، أحد قراملكي، تحليل مفهوم التجدّد في الكلام الجديد، ترجمة حبيب فياض، ص7.

(2) راجع: مجلّة المنطلق، العدد 119، أحد قراملكي، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ص8.

المعرفة الدينية، فقدّم الشهيد الصدر أطروحة دفاعية منسجمة في التعاطي مع الشبهة المطروحة لناحية المبنى والمنهج المستمدة منهما، فالشبهة الاقتصادية يُردّ عليها انطلاقاً من الرؤية الاسلامية للاقتصاد، والشبهة الحقوقية، تُدحض وفقاً للحقوق الإسلامية وهكذا. . .

1 ـ 5 ـ البُعد الإنساني في المشهد الكلامي:

إنطلق الشهيد الصدر في مجال تجديده لمنهج البحث الكلامي على خلفية تثبيت الألوهية كمقصد وغاية في ذلك المنهج، خاصّة في ظلّ الهجمة الإلحادية والنزعات المادية التي استهدفت الدين بوفودها من خارج، لكنّه امتاز عن غيره من المجدّدين في إضافته «الإنسان» كبُعد آخر يُلحظ ويُؤخذ في المنهجية الكلامية المعاصرة، ليشكّل هذا البُعد بترابطه مع الألوهية معادلة ثنائية الطرف يتجلّى الخالق ـ غاية الغايات ـ بأحد طرفيها، فيما يشكّل الإنسان بما هو خليفة اللّه المكلّف وأسمى المخلوقات، طرفها الآخر، وبذلك يصبح المشهد الكلامي مكتملاً عن طريق ملاحظة ثنائية الألوهية ـ العبودية، وبالتالي تفسير الروابط الوجودية والميتافيزيتية التي تربط بين الموجودات على خلفية هذه الثنائية، وإرجاع هذه الروابط إلى مرجعياتها العقيدية، وتحديد تجلّيات الدور الإنساني إزاءها، مثل الاستخلاف والحرّيّة والتكامل والإرادة والطاعة والإيمان بعالمي الغيب والشهادة[1].

والعبودية في هذه المعادلة لا تقتصر على الفرد من حيث هو، لا بشرط ومجرّد، بل تتّسع لتشمل «الاجتماع» الذي يشكّل الفرد فيه عنصر الأصالة، فالفرد ها هنا تربطه علاقة رأسية بخالقه، وأخرى أفقية بمن وما حوله، بحيث تنتهي هذه الروابط عند المبدأ ـ الخالق باعتبار العلاقة

---

(1) محمّد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، دار الزهراء، (بيروت)، ص11 ـ 15.

القائمة بين العلّة والمعلول من جهة، وبين معلولات العلّة الواحدة من جهة ثانية.

وعلى هذه الخلفية يتجاوز علم الكلام بُعده التجريدي الذي وَسم هويّته التقليدية طوال الحقب الماضية، ليمتد إلى عالم الإنسان وشؤونه الاجتماعية والسياسية والنفسية والسلوكية و.. وذلك من خلال كشف النقاب عن العلاقة القائمة بين العقائد ومدلولاتها الكونية والإنسانية، ومن خلال جعل الربوبية محوراً تَنْشدُّ إليها كلّ هذه الشؤون.. فالتوحيد لم يعد، بحسب رؤية الشهيد الصدر، مجرد اعتقاد نظري فحسب، مؤداه أنّ واجب الوجود واحد لا أكثر، بل لا بدّ للتوحيد أنْ يتجلّى في المسلكيات والشؤون المجتمعية العامّة، لذا، فإنّ الصدر يرى أنّ الاعتقاد بالتوحيد يعني بناء مجتمع توحيدي ذي مكوّنات وأبعاد توحيدية تنعكس في محدّدات مثل الاستخلاف، الثورة، الدولة، الحرِّيّة، التنمية، العدل الاجتماعي والمسار التاريخي و...

ومن الواضح أن ثمة فرقاً كبيراً في النزعة الإنسانية لدى الشهيد الصدر الذي أدخل البُعد الإنساني في المعادلة الكلامية المتعلِّقة بالبُعد الإلهي، وبين حسن حنفي الذي يكاد يختفي الإله لديه في بحثه الكلامي لمصلحة التحوّل إلى الإنسان الذي يقوم مقام الإله.. فحسن حنفي دعا إلى التحوّل من الأخرويات إلى الدنيويات، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات.. بيد أنّ الصدر يؤمن بمحورية اللَّه في العالم والكون، ولكنّه يؤمن من جهة أخرى بأنّ الإنسان خليفة اللَّه في الأرض، وهذه الخلافة إنّما هي تكريم للإنسان، وهو يقدِّم تصوّراته التي يُفلسف من خلالها بنية المجتمع التوحيدي القائم على الأسس والموازين الإلهية.. فيرى وجود خطّين ربّانيين يتكوّن منهما هذا المجتمع، الأوّل: خطّ الخلافة، والثاني: خطّ الشهادة. فيتبين من خلال الآيات القرآنية معرفة الإنسان كخليفة للَّه سبحانه وتعالى، ينوب عنه في إعمار الأرض وبناء

الحضارة، وهذه الخلافة كما يراها الصدر هي تشريف وتكريم للإنسان، وتمييز له عن سائر عناصر الكون، واستحقّ بها أن تُدين له بالطاعة على قوى العالم[1].

1 ـ 6 ـ التجديد في المصطلح:

المصطلح، وإن كان ذا دلالة مضمونية ونصيّة، إلاّ أنّه ينحاز إلى المنهج أكثر من انحيازه إلى النصّ، وبالتالي فإنّ التجديد في المصطلح يُعدّ من مكوّنات التجديد في المنهج برغم كونه تجديداً في المضمون والمسائل، باعتبار أنّ المصطلحات مدخليّات وأدوات معرفية تؤدّي إلى الفهم في سياق الكشف عن الواقعيات وتوصيفها وتحليلها.

على ضوء ما تقدّم، نجد أنّ الشهيد الصدر قد أعطى أهميّة فائقة للمصطلح في إطار بحوثه الكلامية، ولقد عمل رضوان اللّه عليه على التجديد في المصطلح، وتوظيفه في خدمة المباحث الكلامية كالتالي:

أ ـ إعطاء دلالات جديدة للمصطلح الكلامي من خلال التعمّق في الكشف عن محدداته ومتعلّقاته الخارجية، وبالتالي الخروج به من الدوائر الدلالية الضيّقة التي اتّسم بها في الكلام التقليدي.

ب ـ بلورة المصطلح وتحديده قبل إطلاقه في ساحة التداول، لأنّ عدم التصالح على فهم المصطلح وتحديد مؤدّياته يبعث على حصول التباسات وإبهامات تحول دون الوصول إلى نتيجة مقبولة لدى المتلقّي.

ج ـ إدخال المصطلح إلى حلبة البحث بحسب ما تقتضيه المعطيات

(1) محمّد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، بيروت، دار التعارف، 1979م، ص8.

العلمية والمنهجية المساعدة على الوصول إلى النتيجة المتوخاة، وذلك إمّا من موقع الإثبات والتأييد أحياناً، أو من موقع النفي والنقد أحياناً أخرى.

د ـ وضع المصطلح وتحديد دلالاته وفق المرجعية الفكرية التي ينتمي إليها، وبحسب ما تفرضه[1] المنهجية الموضوعية في البحث، بخلاف الخلل المنهجي الذي يقع به بعض المتكلِّمين، حيث يبيِّنون المصطلح وينتقدونه انطلاقاً من فهمهم له وليس، على النحو الذي يتوخّاه أتباعه وأصحابه.

هـ ـ تنوّع المصطلح وتعدّديته تبعاً للخلفيات الفكرية والثقافية والعلمية التي يستدعي البحث إدخالها فيه.. فالنصّ الكلامي عند الشهيد الصدر مليء بالمصطلح العقلي والعلمي والسياسي والأخلاقي والاقتصادي والنفسي و....

والتجديد في المصطلح الكلامي عند الشهيد الصدر، لا يعني تجاوز المصطلحات الكلامية التقليدية وإهمالها، بل نراه يحافظ على تلك المصطلحات بحسب ما تقتضيه الحاجة الموضوعية والمنهجية للبحث.

ولا يخفى أنّ تجديد المصطلح يستتبعه تجديد في اللغة، بحيث إنّ التجديد في المصطلح يُفضي إلى توالد لغة جديدة، وهذا يمكن ملاحظته بوضوح من خلال مراجعة النتاجات الكلامية عند الشهيد الصدر، وخاصّة كتابه «المرسِل، الرسول، الرسالة»، إذ نجد لديه لغة كلامية جديدة تتّسم بالعمق والوضوح في آن، وغير معهودة في غيرها من الكتب الكلامية الأخرى.

---

(1) محمّد باقر الصدر، دراسات في فكره وحياته، (م.س)، ص303.

يقول رضوان اللّه عليه في هذا السياق: «فالكلمة حتّى إذا ما كانت محتفظة بمعناها اللغوي الأصيل على مرّ الزمن، قد تصبح، خلال ملابسات اجتماعية معيّنة، مشروطة بذلك الفكر أو السلوك، حتّى ليطغى أحياناً مدلولها السيكولوجي على معناها اللغوي الأصيل»[1].

1 ـ 7 ـ الشمولية والبنيوية في المنهج:

عندما نريد أن نقوّض منظومة فكرية ما، فنحن نستطيع أن نسلك في ذلك أحد طريقين: إمّا أن نبادر إلى إعمال معاول النقد في البنى والأسس التي تقوم عليها تلك المنظومة، وبذلك تتهاوى مع كلّ تداعياتها ومسائلها ومكوّناتها، وإمّا أن نقوم بنقد تلك المنظومة ومناقشتها بطريقة تقليدية على قاعدة «إنْ قلتَ قلتُ».. والطريقة الثانية تمثّل آفة منهجية في الفكر الكلامي التقليدي بسبب افتقادها إلى المنهجية البنيوية والشاملة في البحث والنقد والتقويم ومحاججة الخصم.

والشهيد الصدر (ره) التفت لهذه الآفة وعمل على تجاوزها من خلال تجنّبه للمنهج التفكيكي والتجزيئي، والاستعاضة عنه بمنهج شمولي بنيوي، يسلّط فيه أدواته النقدية على البنى والمرتكزات والقواعد الكلّية، التي يؤسّس الخصم عليها منظومته الفكرية، حتّى إذا ما سقطت تلك المرتكزات تهاوى بذلك البناء كلّه، بما في ذلك القضايا والمسائل التي تتفرّع عنه.

والشهيد الصدر (ره)، مارس وفق هذا المنهج النقد تجاه المذاهب الإلحادية والمادية والرأسمالية في مجالات الفلسفة والعقائد والاجتماع والاقتصاد و... حيث نجح في تقويض دعائم تلك النزعات.. وأمّا

---

(1) اقتصادنا، (م.س)، ص202.

خوضه في المسائل التفصيلية ومناقشاته للأقوال المنسوبة للآخرين، فقد كان يأتي في مرحلة متأخّرة وبُعيد التقويض البنيوي والكلّي، وذلك إمّا من باب الإيغال في النقد، وإمّا من موقع الاستشهاد وإيصال فكرة معيّنة تخدم شمولية البحث.

1 ـ 8 ـ تقويم المنهج قبل تطبيقه:

إلى ذلك، فإنّ الشهيد الصدر، يُخضع المنهج المتّبع من قبله في سياق الاستدلال على المسائل الكلامية إلى ثلاثاً خطوات، بهدف اختباره واكتشاف مكامن الخلل ونقاط القوّة فيه، والوقوف على مدى جدوائيته، والتثبّت من مدى إمكانية استخدامه في المسألة ذات الصلة، والخطوات الثلاثاً هي:

أ ـ تحديد المنهج: وهي خطوة نظرية ترمي إلى استعراض مكوّنات المنهج وآلياته ومرتكزاته، وتحديد أطره ومسلّماته.

ب ـ تقويم المنهج: وهي خطوة علمية يراد منها إخضاع المنهج للنقد والتقويم بغية التأكد من إمكانية استخدامه للوصول إلى النتائج المطلوبة عبر تطبيقه على ظواهر وموارد عديدة.

ج ـ تطبيق المنهج: أمّا هذه الخطوة فهي عملية تطبيقية تتمثّل في استخدام المنهج على نحوٍ مباشر في المسألة المتوخّاة بهدف استخلاص نظرية والوصول إلى نتيجة.

ولقد تجلّت هذه الخطوات بشكل صريح وظاهر في كتابه «موجز في أصول الدين»، حيث طبّقها بمراحلها الثلاث على المنهج العلمي القائم على حساب الاحتمالات بغية إثبات الخالق تعالى وصفاته والنبوّة بشقّيها العامّ والخاصّ.

2 ـ تطبيقات المنهج الكلامي عند الشهيد الصّدر

(نموذجان: إثبات الصانع والنبوّة)

ثمة مطلبان يمكن عبر تناولهما وعرضهما الوقوف على بعض معالم التجديد ومقاربتها في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر قياساً إلى المنهج التقليدي، وهما: الاستدلال على إثبات الصانع والنبوّة.

2 ـ 1 منهج الاستدلال على البارئ تعالى:

في الكلام التقليدي، غالباً ما يُصار إلى الخوض في الأدلة المثبتة لوجود البارئ تعالى على نحو مباشر، عن طريق الارتكاز إلى المسلّمات العقلية والقواعد الفلسفية، مثل بطلان الدّوْر والتسلسل، وضرورة تناهي العلل و. . . وهذا ما يحصل عادة في الأدلة الفلسفية والكلامية التقليدية.

بيد أنّ الشهيد الصدر في استدلاله العلمي ـ الاستقرائي على وجود اللَّه، يبدأ البحث بالعودة خطوة إلى الوراء بغية تفكيك الألغام المعرفية من طريق الاستدلال، وإسقاط الذرائع من أيدي الخصوم، إذ قبل البدء بعرض الخطوات الاستدلالية يعمد (ره) إلى تسليط الضوء على بطلان العوامل والنزعات الوضعية والنفسية التي قد تؤدّي بالإنسان إلى الانحراف عن طريق التعرف إلى اللَّه تعالى وخالقيته.

2 ـ 1 ـ 1 ـ أصل نشأة الدين:

يتطرق الصدر بداية إلى النظريات المفسّرة لنشأة الدين، فيُبطل نظرية الماركسيين التي تفسّر أصل نشوء الدين بالتناقض الطبقي. . يُبطل ذلك بالاعتماد على المنهج التاريخي الذي يُثبت وجود التديّن لدى البشر قبل ظهور التناقض الطبقي، كما يقوم بإبطال نظرية الخوف التي يتبنّاها الفيلسوف برتراند راسل، الذي يقول بأن ظاهرة الإيمان والتديّن وليدة

مخاوف وشعور بالرّعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضاد، إذ لو كان الأمر صحيحاً لكان المتديّنون من الخوّافين والجبناء، والواقع خلاف ذلك. ثمّ يستعرض ويتبنّى أخيراً نظرية الفطرة التي تفيد بأنّ التديّن يعبِّر عن نزعة أصيلة في الإنسان إلى التعلق بخالقه[1].

2 ـ 1 ـ 2 ـ إبطال الاتّجاه الحسّي:

بعد ذلك، ينتقل الشهيد الصدر إلى إبطال الاتِّجاه الحسِّي في المعرفة بما هو أداة معرفية تُستخدم في سياق الاستدلال على إنكار البارئ تعالى من قبل الحسِّيين. فيعمد بداية إلى عرض مباني هذا الاتِّجاه ومستلزماته، وتبيين أنّه مطلوب في مرحلة أوّلية لخدمة العقل، ثمّ يقوم بتقويض دعائم هذا الاتِّجاه من حيث هو أداة معرفية تدّعي الاستغناء عن العقل وفق مسلّمات ومرتكزات يبتني عليها الاتّجاه الحسِّي ذاته، فيُثبت أنّ الحسّ ليس سوى مرحلة أولى ومطلوبة، لخدمة المرحلة الثانية التي تعتمد على العقل. يقول (ره): «ولا نعرف فتحاً علمياً استغنى بالمرحلة الأولى عن الثانية، ولم يمرّ بمرحلتين على هذا النحو، حيث تكون قضايا المرحلة الأولى أموراً محسوسة، وقضايا المرحلة الثانية أموراً مستنتجة ومستقلة يُدركها العقل ولا تقع تحت الحسّ المباشر»[2].

2 ـ 1 ـ 3 ـ نقد الإتّجاه الوضعي في المنطق:

إلى ذلك، يتابع السيِّد الصدر خطواته النقدية فيتصدّى للإتِّجاه الوضعي في المنطق، باعتبار هذا الاتِّجاه يعكس مرحلة متقدّمة من الإتِّجاه الحسِّي، حيث يذهب أتباعه إلى القول بنفي الميتافيزيقا والفلسفة مطلقاً. فاعتبروا أنّ القضايا الفلسفية لا معنى لها وليست سوى كلام فارغ

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص99 ـ 103.

(2) المصدر السابق، ص103 ـ 109.

ولغو من القول، لأنّ موضوعات الفلسفة غير قابلة للإدراك بالحسّ المباشر. ولما كانت مباحث الإلهيات تشكّل باباً من أبواب الفلسفة، وجد (ره) أنّه قبل الاستدلال على أمّهات المسائل الإلهية، أي وجود البارئ وصفاته، لا بدّ من الردّ على «الوضعيّة المنطقية» وإبطال مؤدّياتها. فأثبت أنّ هذه النزعة تواجه تناقضاً تاماً، ذلك أنّها تدّعي أنّ كلّ جملة لا يتاح للحسّ والتجربة اختبار مدلولاتها، فهي فارغة من المعنى. و«الوضعية المنطقية» في هذه الحالة تُصدر تعميماً، والتعميم من الأمور الكلِّية التي تتجاوز نطاق الحسّ، لأنّ الحسّ يختص بالأمور الجزئية والمتشخّصة، من دون الكلِّيات[1].

2 ـ 1 ـ 4 ـ منهج الاستقراء وإثبات الخالق:

من الواضح أنّ منهج الاستقراء القائم على مبدأ الاحتمالات قد شغل الحيّز الأكبر من اهتمامات الشهيد الصدر في نطاق جهوده لبلورة نظرية معرفة إسلامية قابلة للتطبيق والاستخدام في أكثر من ميدان من ميادين الفكر والعلوم، ولقد أدخل الصدر هذا المنهج إلى مباحث علم الكلام وطبّقه على المسائل العقائدية، وخاصّة على مسألة وجود اللّه والقضايا التي تتفرّع عنها.

وأطلق السيِّد الشهيد تسمية «الدليل العلمي» على الدليل الاستقرائي لإثبات وجود البارئ تعالى، ولقد قسّم خطواته في الاستدلال إلى ثلاث، وهي:

الأولى: شرح المنهج وتحديده.

الثانية: تقويم المنهج.

الثالثة: تطبيق المنهج للاستدلال على وجود البارئ.

---

(1) المصدر السابق، ص109 ـ 111.

أ) تحديد المنهج وشرحه:

لقد عمد الصدر في كتابه «موجز في أُصول الدين» إلى شرح منهج الاستقراء إنطلاقاً من معطيات واضحة وبسيطة، بعيداً عن التعقيدات الرياضية والمنطقية التي يحفل بها كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، على نحو يمكن استيعابه وفهمه من قبل كل إنسان لديه الحدّ الأدنى من التفكير والفهم السليم. ولخّص الدليل في خمس خطوات نستعرضها باختصار كالتالي[1]:

أوّلاً: وجود ظواهر مختلفة وكثيرة في مجال الحسّ والتجربة.

ثانياً: الانتقال من مرحلة ملاحظة الظواهر وتجميعها، إلى مرحلة تفسيرها. ولا ريب، في وجود فرضية صالحة تتناسب مع تلك الظواهر بُغية تفسيرها وتبريرها.

ثالثاً: تضاؤل اجتماع كلّ تلك الظواهر، في حال كون الفرضية المفسّرة لها خاطئة، أي في حال افتراض فرضية غير الفرضية الصحيحة.

رابعاً: لكنْ بما أنّ وجود تلك الظواهر مجتمعة أمر محسوم ومُتيقّن عن طريق الحسّ والمشاهدة الذي تمّت الإشارة إليه في الخطوة الأولى، إذاً فالفرضية المطروحة لا بدّ وأن تكون صحيحة.

خامساً: نسبة احتمال العلاقة التلازمية بين صدق الفرضية ووجود الظواهر تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى عدم احتمالها في حال فرض كذب الفرضية، بحيث كلّما كانت هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص130.

النسبة ـ أي الكاذبة ـ أقلّ، كانت درجة الإثبات أكبر، حتّى تصل في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل[1].

ب) تقويم المنهج:

ينتقل الصدد بعد ذلك إلى تبسيط خطوات هذا المنهج وتقويمها على نحو لا يقبل اللبس من خلال تطبيقه على ظاهرة من الحياة اليومية، بُغية التثبّت من معيارية هذا المنهج وصحّته. يقول: «إنّ منهج الإستدلال على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج الذي تستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم»[2].

ولقد طبّق الصدر الدليل تباعاً بحسب خطواته الخمس على واقعة عادية تتمثّل في رسالة تصل إليك بالبريد، فتفهم على الفور أنّها من أخيك لا من شخص آخر. ولكنّك إذا أردت التيقن بأنّ الرسالة من أخيك فأنت تستطيع أن تقوم باستدلال استقرائي قائم على حساب الاحتمالات كالتالي[3]:

بداية تتأكّد من نفس طريقة الكتابة والخطّ والأسلوب والمعلومات الواردة في الرسالة (الخطوة الأولى) وبعد ذلك تتساءل عمّا إذا كانت الرسالة فعلاً من أخيك أو من شخص آخر.. لكنّك تجد أنّ التفسير الأكثر انسجاماً مع كافّة الظواهر التي لاحظتها في الخطوة الأولى هو

(1) المراد بهذه الخطوة أنّه إذا كان احتمال صحّة الفرضية المفسّرة للظواهر ـ على سبيل المثال ـ تسعين بالمئة، فإن احتمال صحّة الفرضية الكاذبة سيكون عشرة بالمئة. وكلّما زادت نسبة احتمال الفرضية الصحيحة تضاءل احتمال صحّة الفرضية الكاذبة بالنسبة ذاتها، إلى أن تصبح نسبة الفرضية الصادقة 100٪ والكاذبة صفراً بالمئة.

(2) المصدر نفسه، ص128.

(3) المصدر نفسه، ص131 ـ 135.

افتراض أنّ الرسالة من أخيك. (الخطوة الثانية) ثمّ تفترض أنّ الرسالة لو لم تكن من أخيك، لأدى ذلك إلى طرح فرضية (أو فرضيات) لا تنسجم مع الظواهر المختصّة بالرسالة واحتمال كونها صادقة ضئيلاً جداً. (الخطوة الثالثة) عندها تجد أنّه لما كان احتمال كون الرسالة من غير أخيك ضئيلاً جداً، يصبح احتمال كونها منه مرجحاً جداً. (الخطوة الرابعة) إلى أن تقوم أخيراً بالربط بين الترجيح الذي تمّ الإقرار به في الخطوة الرابعة (ومؤداه أنّ الرسالة من أخيك) وبين ضآلة الاحتمال الذي تمّ افتراضه في الخطوة الثالثة (وهي ضآلة احتمال أن توجد كلّ تلك الظواهر في الرسالة بدون أن تكون من أخيك)، بحيث إذا لم يكن هناك قرائن عكسية تنفي أنّ الرسالة من أخيك فسوف تصل إلى نتيجة يقينية بأنّ الرسالة منه (الخطوة الخامسة) .

ج) تطبيق منهج الدليل الاستقرائي لإثبات البارئ:

تبيّن لنا، على ضوء م تقدّم أنّ الدليل الاستقرائي عند الشهيد الصدر يشتمل على خمس خطوات، والخطوات المذكورة ينتج عنها إثبات البارئ تعالى إذا ما طُبقت على الظواهر الكونية، وهذا ما قام به الشهيد الصدر ونستعرضه باختصار[1]:

- الخطوة الأولى: ثمة توافق وتناسق كبيران بين عدد كبير وهائل من الظواهر الكونية المنتظمة، وبين حاجات الإنسان ككائن حيّ، بشكل أنّ أيّ تبديل في أيّ واحدة من تلك الظواهر، يعني انتهاء حياة الإنسان[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص40.

(2) يستعرض الشهيد عدداً من الأمثلة التي توضّح التناسق المشار إليه، منها أنّ المسافة الفاصلة بين الأرض والشمس تسمح بحصول الأرض على درجة الحرارة المطلوبة لتأمين الحياة عليها، بحيث لو كانت الشمس أبعد مسافة لمات الإنسان برداً ولو كانت أقرب لمات الإنسان احتراقاً.

- الخطوة الثانية: هذا التناسق بين الظواهر الكونية - من جهة - ووظيفة ضمان الحياة - من خلال ملايين الظواهر - من جهة ثانية، يمكن أن يُبرّر ويفسّر في كلّ الحالات بوجود قوّة خفية تدير الكون وترعاه، وهي الصانع الحكيم لهذا الكون.

- الخطوة الثالثة: في حال لم تكن فرضية وجود صانع حكيم صحيحة، فما مدى إمكانية حصول التوافقات بين كلّ تلك الظواهر الكونية ومهمّة تيسير الحياة واستمرارها؟ وهل من الممكن حصول تلك التوافقات عن عبث، ومن دون توافر هدف مقصود وغاية محكمة؟ من الواضح أنّ احتمال ذلك يعني افتراض كمّ هائل من الصُّدف.

- الخطوة الرابعة: الترجيح بدرجة لا يشوبها الشكّ أنّ تكون الفرضية التي طُرحت في الخطوة الثانية صحيحة، أي وجود صانع حكيم.

- الخطوة الخامسة: الربط بين الترجيح الوارد في الخطوة الرابعة (وجود صانع حكيم) وبين ضآلة احتمال الخطوة الثالثة (وجود كمّ هائل من الصُّدف)، واستخلاص - من ذلك الربط - نتيجة مؤدّاها انتفاء احتمال الخطوة الثالثة، بسبب ازدياد عدد الصُّدف التي لا بدّ من افتراضها فيه، هذه الصُّدف التي يقوم الافتراض فيها على تفسير الملايين من الظواهر الكونية.. ما يعني التثبّت من احتمال الخطوة الرابعة طبقاً لما تمّ تبيانه من العلاقة العكسية بين الاحتمالين، بحيث إذا تضاءل أحدهما ازداد الآخر، وإذا انتفى أحدهما فإنّ الآخر يثبت ويتحتم.. وهكذا نصل إلى درجة علمية يقينية يثبت معها أنّ لهذا العالم صانعاً حكيماً.

2 - 2 - منهج الاستدلال على النبوّة:

إلى ذلك ينتقل الشهيد الصدر إلى إثبات النبوّة، فيطرح جملة من

المقدّمات التي تساهم في[1] الوصول إلى النتيجة المطلوبة. فيبدأ الكلام بالإشارة إلى قانون التكامل الذي يهيمن على الكون ويخضعه له. ويُتبع ذلك بتناول مسألة الاختيار عند الإنسان بما هي أهمّ ظاهرة في الكون، فالعلّة الغائية لا يمكن انتفاؤها عن الفعل البشري، فالإنسان يحفر الأرض ليستخرج منها الماء، ويطهو الطعام ليأكل، و. . . بينما الكائنات الطبيعية تسير إلى أهداف مرسومة على نحو طبعي وقسري من جانب واضع الخطّة والمدبِّر. الأمر الذي يعني أنّ حرِّيّة الإنسان التي تميزه عن غيره من المخلوقات تغدو أمراً مطلوباً لكي يكون هادفاً، إذ لا هدفية من دون حرِّيّة، هذه الحرِّيّة التي لا تتحقّق إلاّ عن طريق «الترابط بين المواقف العملية والأهداف»[2].

كما إنّ سعي الإنسان نحو تحقيق أهدافه لا بدّ أنّ يكون محكوماً للظروف الموضوعية ذاتها المحيطة بالإنسان، بمعنى أنّ الإنسان ينظم شؤونه ويتحرّك نحو تحقيق أهدافه من خلال استمداده للعناصر المتوافرة حوله وفيه، بحيث إنّ هذه الظروف والعناصر، هي التي تخلق في الإنسان روح الإثارة والدوافع والرغبة للتحرّك نحو الهدف الذي فيه مصلحة، بيد أنّ ليس كلّ مصلحة يتحرّك الإنسان باتِّجاه تحقيقها، بل يتحرّك باتِّجاه المصلحة التي تهمه بالذات وتعنيه كفرد. . واقتصار حركة الإنسان على مصالحه الفردية، يتعارض مع الحالة التكاملية التي أشرنا إليها سابقاً، إذ إنّ هذه الحركة تحقق مصلحة للفرد من دون المجتمع، بينما الحكمة تقتضي تحقيق التكامل للفرد والمجتمع معاً.

فالإنسان في تحرّكه نحو غايته يلزمه أن يأخذ بعين الاعتبار

---

(1) المصدر نفسه، ص176، 177، 178.

(2) المصدر نفسه، ص176.

مصالحه ومنافعه، ولكنْ في الغالب تكون مصالح الفرد المتوّخاة متعارضة على المدى القريب مع مصالح الجماعة المتوّخاة على المدى البعيد. الأمر الذي يخلق ـ في كثير من الحالات ـ تناقضاً وتبايناً بين ما تفرضه سنّة الحياة من تحقيق مصالح خاصّة بالفرد وما يفرضه الاجتماع والسنّة الكونية من تحقيق مصالح الجماعة.

ويخلص الشهيد الصدر إلى نتيجة هي أنّ الصيغة الوحيدة لحلّ هذا التعارض والتناقض تتمثّل في النبوّة، ذلك أنّ النبوّة «بما هي ظاهرة ربّانية هي القانون الذي وُضع لتحويل مصالح الجماعة، وكلّ المصالح الكبرى التي تتجاوز الخطّ القصير لحياة الإنسان، إلى مصالح للفرد على خطّه الطويل، وذلك عن طريق إشعاره بالامتداد بعد الموت، والانتقال إلى ساحة العدل والجزاء التي يُحشر فيها الناس»[1].

إذاً، الهدف الأساسي من النبوّة، كما يرى الصدر، هو إيجاد التوازن في الحياة عبر الجمع بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية، وتنبيه الإنسان إلى أنّ الحياة لا تقتصر على هذه الحياة الدنيا، بل هناك حياة أخرى يجب على الإنسان أن يجعلها المحور والمحرّك الرئيسي في مختلف شؤون حياته على نحوٍ يكفل له الالتحاق بالمسير التكاملي في حياته الفردية والجماعية على غرار ما هو كائن في السنّة الكونية.

إلاّ أنّ التوازن الذي توفّره النبوّة لحلّ هذا التناقض لا يمكن تحقيقه إلاّ من خلال الأخذ بجانبين، الأوّل نظري، والآخر تربوي عملي. والنظري هو الإيمان باليوم الآخر والمعاد، وأنّ الإنسان يحاسب على كلّ صغيرة وكبيرة يقوم بها في هذه الحياة. وأمّا العملي فهو الالتزام بالتعاليم الربّانية التي جاء بها الأنبياء. وهذا الجانب لا يمكن كونه غير

(1) المصدر نفسه، ص178.

ربّاني، لأنّه عبارة عن عملية تعتمد على الغيب لاستمدادها من الغيب منبع الوحي، وهذه هي النبوّة.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن استخلاص مقدّمات الاستدلال كالتالي:

- كل شيء في هذا الكون يسير وفق خطّة تؤدّي به إلى الكمال بالقسر.
- الإنسان وحده يمضي في مسيره التكاملي عن إرادة واختيار.
- من المؤكّد أن يواجه الإنسان تعارضاً بين مصلحته كفرد ومصلحة الجماعة من حوله في خلال مسيره نحو تحقيق غاياته.
- هذا التناقض يخالف السنّة الكونية القائمة على التكامل، ولا بدّ أنّ اللّه قد وضع حلاً له.
- حلّ هذا التناقض يتمثّل بالنبوّة التي تحوّل مصالح الجماعة إلى مصالح فردية عبر إضافة البُعد الأخروي، وإعمال مبدأ الثواب والعقاب.

إذاً، الداعي إلى النبوّة على ضوء ما تمّ تبيانه في سياق الاستدلال هو إزالة الموانع من طريق التكامل البشري انطلاقاً من التنظيم الدقيق والعناية التي اختصّها البارئ بالإنسان والكون، فتتكفّل النبوّة بدفع الإنسان نحو العمل في سبيل مصالح الجماعة، حيث تتحوّل هذه المصالح إلى مصالح فردية، فالإنسان الذي يسعى لتحقيق المصالح الجماعية، إنّما يسعى بذلك لتحقيق مصالح فردية خاصّة به بحسب ما تُفيده الآية القرآنية: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾.

هذه المدخليات التي اعتمد عليها الشهيد الصدر لإثبات النبوّة، غير مألوفة في الكتب الكلامية التقليدية، وفيها تجاوز للمنهجيات

التقليدية المعتمدة في إثبات النبوّة.. فالشهيد قدّم تفسيراً جديداً للنبوّة من خلال كونها ضرورة اجتماعية في ظل حالة الحرِّيّة والاختيار التي يختصّ بها الإنسان، وقائمة على ثنائية الفرد ـ الغيب. أو بتعبير آخر ثنائية الفرد الذي يتماهى مع المجتمع، حيث يتّحدان في الأهداف، والوحي الذي يمثّل عنصر هداية وتوجيه بُغية تحقيق التوازن والخروج من التناقض في الحياة على مستوى الفعل والتكليف البشري.

باختصار: النبوّة، كما يراها الشهيد الصدر، عبارة عن حالة واسطية بين الإنسان وخالقه، يستدعيها قانون التكامل الذي يهيمن على الكون والتوازن في حياة البشر عن طريق ضمان تحقيق السعادة في الدارين، على المستويين الفردي والاجتماعي على حدٍّ سواء.

القسم الرابع

الدين والمعرفيات الكليّة

الفصل الأول

الدين، الفن والتصوّف: رؤية تأسيسيّة

ما هي المبرّرات الموضوعية التي تدفع إلى البحث عن علاقة مفترضة بين الدين والفن والتصوّف؟ وكيف يمكن التعامل منهجياً مع هذه المجالات، والنظر إليها وفق مقاييس آلية واحدة أو متقاربة، برغم ما قد يبدو بينها من تغاير وتباين؟ ثمّ ما الذي يمكن أن يترتب معرفياً على مثل هذا الخوض المنهجي في هذه المجالات، ووضعها في خانة بحثية مشتركة مع اختلاف الفضاء المعرفي والموضوعي الذي يتكامل وينفعل فيه كلّ واحد منها؟

ثلاثية الدين، الفن والتصوف

بداية، لا بدَّ من القول بأن الإجابة عن الأسئلة المشار إليها تَفترض مسبقاً تحديد ماهويات كل ضلع من أضلاع ثلاثية الدين والفن والتصوّف، انطلاقاً من الفهم السائد والمألوف إزاءها بعيداً عن الرؤى الخاصة والتصوّرات الاجتهادية. إذ في هذه الحالة، يبدو العمل على مقاربة مكوّنات ومحدّدات هذه الثلاثية ـ وتحديداً من جهة الموضوع والمنهج والمعرفة ـ جهداً مبرراً وضرورياً انطلاقاً من البحث في الترابط الماهوي بين أضلاعها وصولاً إلى الدور المشترك ـ فيما إذا كان متوافراً ـ الموكل إليها بلحاظ الوظيفة والغاية.

وبرغم ما تستبطنه من أهمية فائقة دراسة كلّ من الدين والفن والتصوّف ـ بنحوٍ يُدرس فيه كلّ واحد بمعزل عن الآخر ـ وما تنطوي عليه من تأثير على تفكير الإنسان وسلوكياته، فإن الأهمية ـ بحسب ما نرى ـ تبدو مضاعفة وأكثر إلحاحاً إذا ما تمّت دراسة هذه المجالات ومعالجتها على أساس ضمّها إلى بعضها البعض والبحث عن مبادئها وغاياتها المشتركة، والتثبّت فيما إذا كان ثمة اتّساق وانسجام يجمع بينها. وبالتالي النظر في مدى إمكانية انتزاع رؤية مشتركة تفسح في المجال أمام اندراج الدين والفن والتصوّف في منظومة وجودية واحدة تتطابق أبعادها المعرفية والغائية برغم اختلافها في التعبيرات والطرائق والتجلّيات.

بناءً على ما تقدّم، نحاول فيما يلي إجراء مقاربة سريعة وأوّلية للإطار العامّ الذي يجمع بين الدين والفن والتصوّف، وذلك انطلاقاً من طبيعة العلاقة التي تربط بين هذه الأمور الثلاثة من جهة الموضوع، المنهج، المعرفة، حيث سينكشف أمامنا، نتيجة ذلك، عمق الترابط ـ وربما التطابق ـ الكلّي، الموضوعي والمنهجي والمعرفي، برغم التغاير بينها في التفاصيل والجزئيات.

أولاً: في الموضوع:

ثمة تشابه في العلاقة بين الدين والفن والتصوّف من جهة الموضوع، بنحوٍ يصحّ القول معه إن العلاقة بين هذه الثلاثية تقوم على وحدة في الجوهر مستمدة من الوحدة في الموضوع.

موضوع الدين:

الله الواحد هو الموضوع الذي تتمحور حوله كافة المسائل الدينية، إذ لا يمكن الوقوف على قضية دينية من دون أن تكون على صلة، بنحوٍ ما،

بالألوهية، وبالتالي فإن الأديان تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان وتعريفه إلى الخالق، وهدايته إلى الطرق التي تؤدّي به إلى طاعة الله من حيث هو ـ الإنسان ـ مخاطَب الوحي الإلهي.

ب ـ موضوع الفن:

أما الفن فموضوعه هو الجمال، وتحديداً، هو الجمال المطلق الذي منه يستمدّ كلّ جمال وجوده، فيسعى الفنّان، من خلال مَلَكاته الإنسانية الكامنة فيه، إلى البحث عن تجلّيات محدودة للجمال اللامتناهي الذي يتمثّل ويحضر في الأشياء، ومن ثمّ التشبّه به عن طريق إعادة إبداع محدود لتجلّيات الجمال المطلق الذي يكون الله تعالى مصداقه ومصدره في آن، بحيث يقف الفنان، بحسب المفترض، في نهاية الأمر على وحدة الجمالية الكونية.

ج ـ موضوع التصوّف:

كذلك الأمر في التصوّف إذ موضوعه هو الوجود الأحدي المطلق الذي لا وجود لسواه، وكلّ عمل الصوفي إنما يهدف إلى الوصول إلى هذا الوجود والتوحّد به والتخلّي عن كلّ الموجودات الظلّية الموهومة، حيث تنعدم الفاصلة بين السالك بما هو إنسان محدود، والمقصد المطلق الوجود والكمال، وبذلك تتحقّق السعادة للصوفيّ.

على هذا، يبدو واضحاً أنّ الموضوع الذي يشكّل محور تلاقٍ جوهري بين الدين والفن والتصوّف، إنما هو واحد لا اختلاف فيه، ولكنْ يُعبّر عنه بتعبيرات مختلفة، ويُنظر إليه من حيثيات متعدّدة، وهذا الموضوع هو الله تعالى من حيث وحدانيته وإطلاقه وجماله.

هذا مع ضرورة ملاحظة تلاقي الإنسان (في هذه الأطر الثلاثة) بما هو ذات جامحة نحو موضوعها الواحد، عند هدفية الوصول إلى الله،

وملاقاته، مع اختلاف في طُرق الكدح المؤدّية إلى ذلك، وتباين مستوياتها.

ثانياً: في المنهج

برغم التباين المنهجي في مجالات الدين والفن والتصوّف، إذ لكلّ مجال طريقته المنهجية المعتمدة في سبيل الوصول إلى المطلوب، إلا أن ذلكّ لا يمنع البتة من التعامل مع هذه المجالات وفق رؤية منهجية موحّدة بمعزل عن المنهج المتّبع في كلّ واحد منها.. فهناك فرق بين العمل المنهجي الموحَّد على الدين والفن والتصوّف. والعمل المنهجي المتّبع في كل دائرة من هذه الدوائر...

من هنا، يمكن مقاربة هذه الدوائر على خلفية منهجية موحّدة انطلاقاً من رؤية فلسفية.. إذ النظر إلى أمرين متباينين وفق منهجية فلسفية من شأنه تحديد مدى التقارب في الكلّيات والغايات والموضوعات والمباني والمفاهيم والعلل، من دون الاستغراق في التفاصيل والجزئيات والمصاديق التي هي محلّ تباين في كلّ حال.

وعليه، فإن ثمة إمكانية لتشكيل دائرة بحثية واحدة تشتمل على الدين والفن والتصوّف، ويمكن تناولها بمنهجية فلسفية موحّدة، يصار من خلالها إلى البحث حول فلسفة الدين وفلسفة الفن وفلسفة التصوّف، وصولاً إلى رؤية كلّية يتحدّد معها التماهي في المبادئ والمقاصد والغايات والماورائيات.

وهنا، تجدر الإشارة، إلى أنّ البُعد الفلسفي في هذه الثلاثية يمثّل بُعداً حاضراً في كافة جوانبها، ومتلبّساً في هويتها، ومّحايثاً لمكوّناتها من دون أنْ يكون منفصلاً عنها أو مغايراً لها من خلال اصطفافه إلى جانبها كبُعد رابع قائم بذاته.

ثالثاً: في المعرفة:

يمكن مقاربة المسألة المعرفية في هذه الثلاثية انطلاقاً من المنابع المعرفية التي تشكّل منهلاً في المعرفة لكلّ من الدين والفن والتصوّف، وبالتالي النظر في مدى التقارب في المعطيات المعرفية على أساس التقارب معرفياً في المنابع والمصادر.

أ ـ المعرفة الدينية:

برغم تعدّد مصادر المعرفة الدينية (عقل، وحي، حسّ. .) إلا أنه لا خلاف في أنّ الفطرة تُشكِّل منبعاً أساسياً في هذه المعرفة، فالفطرة السليمة تُفضي إلى التدين، والدين السليم يحاكي الفطرة (أقم وجهك للدين حنيفاً فطرة. . .).

ب ـ المعرفة في الفن:

يعتبر الإلهام شرطاً أساسياً ولازماً في المعرفة الفنية ومنجزاتها. والإلهام هنا، وإن حاول البعض تمييزه عن الفطرة، فهو في كلّ الأحوال هِبة إلهية يُعطيها الله لبعض عباده، وتكون الفطرة محلّها ومتعلّقها، إذ الإلهام مَلَكة فطرية تنمو بالتجربة والممارسة، إلا أنّ التجربة ليست مصدراً لها أو علّة.

ج ـ المعرفة الصوفية:

أمّا منبع المعرفة عند المتصوّف فهو الفطرة ولا شيء غيرها، وفي الأساس إنّ حركة السالك تهدف أساساً إلى العودة إلى الفطرة، وإزالة ما يعَلق بها من رواسب وكُدورات. . وإنْ كان للفطرة عند المتصوّف تعبيرات عديدة (الحدس المعرفي، النور، الكشف المعرفي، المعرفة

المباشرة. . .) إلا أنّ الفطرة تشكّل مرجعاً أو منشأ لكلّ هذه التعبيرات.

وبالعموم يمكن القول: لا معرفة عرفانية وصوفية من دون التمسّك بالفطرة السليمة. . .

وإذا كان التلاقي في منابع المعرفة بين الدين والفن والتصوّف يكاد يبلغ هذا المبلغ من التوحّد، فليس من المستغرب أنْ تكون المُفضيات والمترتّبات المعرفية الناتجة عن كلّ ذلك واحدة أيضاً، برغم الاختلاف في التجلّيات والتعبيرات. . فالمعرفة الدينية تقوم على معرفة الإله الواحد وطاعته، والمعرفة الصوفية تنشد الوصول إلى الوجود المطلق (الله) والتوحّد به، كما إنّ المعرفة في الفن تتطلّع إلى الكشف عن الجمال المطلق والواحد والاتّصال به والتشبّه بجماله.

وخلاصة ما تقدّم أنّ العلاقة بين الدين والفن والتصوّف إنما هي علاقة مشتركة بين الإنسان بسلوكيّاته وفعاليّاته المختلفة، وبين المُطلق الواحد بتجلّياته المتعدّدة. . . لهذا، تغدو دراسة العلاقة بين هذه المجالات المعرفية الكلية ضرورة في سبيل فهم الأبعاد الماورائية لوجود الإنسان والتي تحكم مسيرته ببعديها الدينوي والأخروي باتجاه المقصد الذي يسير إليه.

الفصل الثاني

فلسفة لغة الدين: الأسئلة والإشكاليات

في البداية كانت الإرادة في «كُن»، وكان الكون اقتضاءً لقول «كُن»، وفي هذا القول ومنه ولأجله كانت الكينونة والوجود. فالوجود أصله كلمة، وتحديداً كلمة إلهية.. وهنا تبرز مساحة التداخل والالتقاء بين الدين (الذي محوره الله)، واللغة (التي محورها الكلمة)، والفلسفة (التي تتمحور حول الوجود).

على هذا تتقاطع لغة الفلسفة ولغة الدين، برغم ما بينهما من تمايز واختلاف، عند فلسفة اللغة، حيث يمتدان في بنيتها ليُشكّلا بُعدين معرفيين متداخلين أحياناً، ومتفارقين أحياناً أخرى، تبعاً لما بين الدين والفلسفة من تداخل وافتراق، لكنّهما بالتأكيد ـ لغة الدين ولغة الفلسفة ـ يتماهيان على الدوام في جوهرية اللغة، وتعبيريتها، وإبداعيتها، وعلاقتها بالفكر والعقل والواقع.

الفلسفة، اللغة والدين

فلغة الدين تندرج في إطار فلسفة اللغة، بلحاظ البحث في وظيفة اللغة الدينية، وكلّياتها ودلالاتها النصّية، ومستوياتها الخطابية، وطبيعة ارتباطها بغيرها من الأنماط اللغوية، فضلاً عن النظر في مدى محاكاتها

للوجود والعالم، وجمعها بين الاتصال والإبداع. . . . بينما تشكّل اللغة، في سياق علاقتها بالفلسفة، بيت الوجود كما يحلو لهايدغر أنْ يسمّيها، أو مدخلية لازمة وأداة ضرورية لفهم وحلّ إشكاليات الفلسفة لما يحمله المعنى من لياقة لتمثّل الوجود، بحسب ما يرى اتّجاه في الفلسفة التحليلية (رسل ومور)، في حين ذهب فتغنشتاين صاحب الاتّجاه الآخر في الفلسفة ذاتها الى المساواة بين اللغة والفكر، والى تجاوز الدور الآلي للغة والقول بغائيّتها فضلاً عن كونها موضوعاً قائماً بذاته، ينبثق من النظر فيه والبحث حوله فلسفة مستقلّة ومتكاملة. «اللغة ليست وظيفتها الوحيدة تعبيراً عمّا في نفسي أو إيصال معلوماتي للآخرين. . . فلا إدراك أو تصوّرات عارية من اللغة، بل لا يُمكنني أن أدرك شيئاً أو أفهمه أو أتصوّره إلا في قالب لغوي، بل إن استخدام اللغة بالطريقة التي نشأنا عليها هي التي تحدّد الإطار الذي يمكنني بفضله أن أعرف نفسي، وأرى الأشياء وأفكّر فيها، كأنّ الإنسان بطبعه كائن لغوي، واللغة هي مفتاح حضارة الإنسان وما يميّزه عن غيره من الكائنات»[1].

ويذهب فتغنشتاين إلى العمل على استبدال فلسفة الوجود بفلسفة اللغة عن طريق التمسك بثنائية الوجود ـ اللغة بدلاً من الثنائية التقليدية التي تقوم على الوجود ـ الماهية وهذا ما أسّس لولادة اتّجاه الفلسفة اللغوية[2]، مقابل اتّجاه لغة الفلسفة الذي نادى به كلّ من برتراند راسل وجورج مور، وذلك كلّه في إطار المحاولات الدؤوبة لتحليل اللغة، والنظر في علاقتها بالوجود والإجابة عن السؤال ـ الإشكالية عما اذا كان الوجود عبارة عن تضايف لغوي، أم أن اللغة عبارة عن تضايف وجودي؟ أيّ هل وجود اللغة يُظهر الوجود، ويعطيه معنى، أم أنّ

(1) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة دار النهضة العربية بيروت ص 601.

(2) محمود فهمي زيدان في فلسفة اللغة دار النهضة العربية بيروت 2.

الوجود هو الذي يُنتج اللغة؟[1] هذا بعدما بات مسلّماً وثاقة ارتباط اللغة والوجود، سواءً في إطار الاتصال (التعبير) أو التمثّل أو الحضور.

لغة الدين: إشكاليات ومحاور

وفي هذا الخضم، يأتي السؤال عن دور الدين وموقعه في خضم التداخل الذي بلغ منتهاه بين اللغة والوجود. فهل الدين محايث لهما، أم يقابلهما، أم يفارقهما على تداخل؟ هذا مع ضرورة الالتفات الى قدسية الكلمة/ اللغة في الدين، إضافة إلى وجوديته الفيزيقية والماورائية المتمثلة بالرؤية الكونية الدينية. . . .

إذاً، في كلّ الأحوال، ثمة إطار بحثي، يجمع بين ثلاثية اللغة/ الدين/ الفلسفة، ويفسح في المجال أمام الخوض بطبيعة العلاقة بين هذه الأبعاد الثلاثة، بيد أن للدين خصوصيته في هذا الإطار. . إذ العلاقة بين اللغة والفلسفة إنما هي علاقة بين ما هو أنطولوجي يبحث في جوهر اللغة، ومدى تمثّلها للوجود، أو حضوره فيها، وما هو ابستمولوجي يبحث في المعبر اللغوي[2]، ومدى اتّصاليته ومقدرته على مطابقة الواقع، حيث تبرز ها هنا خصوصية الدين من خلال اتّخاذه موقعية وسطية بين الأنطولوجي والإبستمولوجي، فيحاكيهما، ويتداخل معهما من دون أن ينحاز الى احدهما، أو أن يُختزل بهما. وإذا كانت النسبة بين اللغة والوجود قائمة على أساس تعبيرها عنه ومحاكاته، أو تمثّلها له، وحضورها فيه (أو تمثّله لها وحضوره فيها)، فهل النسبة بين اللغة والدين هي على النحو نفسه، بمعنى: هل لغة الدين ـ (بمعناها العامّ، العُرفي والرمزي والتقريري) ـ مجرد آلة للإفصاح عن الدين وتعاليمه،

أم هي تَمثّل له وحضور؟ وبالتالي هل يصح القول بالمساواة أو

(1) سامي ادهم، فلسفة اللغة، المؤسسة الجامعية للدارسات ص 300.

المساوقة بين الدين ولغته أم هو أمر أعمّ منها ومختلف عنها؟. . وبعبارة أخرى: إذا كان ثمة إمكانية، ـ كما يرى البعض ـ، لانبثاق فلسفة من اللغة، تُفضي بنا الى فلسفة لغوية أعمّ وأرحب من لغة الفلسفة، فهل ثمة إمكانية لانبثاق دين من لغة الدين؟ سواء أكان مساوياً لها أو أعمّ منها أو أخصّ. تأسيساً على ما تقدّم، تأتي أهمية الحديث عن لغة الدين بما هو أمر وحياني متعالٍ، في إطار ثلاثية اللغة/ الدين/ الفلسفة؛ لما هناك من تداخل معرفي وبنيوي بين هذه المكوّنات.

وبالعموم، يتفرّع البحث حول لغة الدين الى محاور واشكاليات عديدة، لن يتسع المقام الى عرضها جميعاً. مع ضرورة التأكيد على أهمية العمل البحثي في إطار فلسفة لغة الدين، ذلك أن فهم الدين في ظل التحولات المعرفية المعاصرة متوقف في جانب منه على المبحث الديني ـ اللغوي، هذا في ظل ندرة الجهود التي يبذلها الباحثون الدينيون في هذا المجال. . . وفيما يلي نستعرض ببعض هذه المحاور والإشكاليات على أمل أن يؤدي طرحها إلى مزيد من المعالجات البحثية حول لغة الدين.

1 ـ كيف تكلّم الدين عن نفسه؟ وما هي طبيعة الخطاب الذي استخدمه لإيصال ما يريده الى المتلّقي؟ وهل اللغة التي استخدمها الدين هي من ذاتياته، أم من عَرَضياته؟ وهل قداسة الدين تسري الى لغته، بحيث يكون لها من القداسة على النحو الذي له؟

2 ـ ما الفرق بين لغة الدين مع البشر، ولغة البشر حول الدين؟. . . وهل هناك نمطية محدّدة يجب أن تخضع لها لغة البشر حول الدين؟ وهل يمكن لهذه اللغة أن تكتسي شيئاً من القداسة باعتبار حكايتها عن شيء مقّدس؟

3 ـ تفريعاً على النقطة الآنفة. . ثمة صنفان من الناس يتحدثون عن

الدين، صنف متديّن وملتزم بتعاليم الدين، وآخر متحرّر من الالتزام الديني. . . فما هو الفرق بين هذين النمطين من الخطاب؟ وما هو دورهما في تشكيل الفكر الديني من ناحيتيه «الخطابية» و«المضمونية»؟

4 ـ واذا كانت لغة الدين تتشكّل على نحو خطاب محدّد، فما هي طبيعة الخطاب الديني؟ هل هي إلهية على مثال مُرسلها، أم بشرية على شاكلة متلقيّها؟ أم هي أمرٌ بين الأمرين؛ بمعنى اتّصافها بجنبة إلهية مسانخة للمرسِل، وأخرى بشرية باعتبارها تحاكي المخاطَب؟

5 ـ وإذا كان العديد من اللغويين والفلاسفة يميّزون بين اللغة بما هي أمرٌ عامّ، وبمتناول الجميع، وبين الكلام من حيث هو أمرٌ خاصّ يتعلّق بالمتكلم ـ إذ الكلام من اللغة بمثابة التحقّق العيني للمفهوم ـ . . إذا كان كذلك، فهل يمكن التمييز بين اللغة والكلام في الخطاب الديني؟ وهل العلاقة بينهما هي علاقة المتناهي (اللغة) باللامتناهي (الكلام) أم علاقة بين لا متناهيين؛ باعتبار خصوصية ورمزية الكلام الإلهي التي تُخرجه من دائرة التشابه مع الكلام البشري؟

6 ـ هل الخطاب الديني هو مجرّد خطاب اتّصالي، لا يعدو دوره الآلة التي يُراد من خلالها إيصال مجموعة من التعاليم، وتبليغ الأوامر والنواهي الإلهية إلى الناس؟ أم هو خطاب ذو طبيعة ابداعية[1]، تتحوّل اللغة فيه من آلة الى غاية، يُراد منها إظهار مدى مقدرة الخطاب على بلوغ ذروة الإبداع المتمثّل بالإعجاز الذي لا يضاهيه ولا يشابهه أي خطاب بشري. . .؟ أم أن الخطاب الديني ـ

(1) فلسفة اللغة، ص 7.

(القرآني تحديداً) ـ يجمع بين الهويتين الاتّصالية والإبداعية، بحيث يكون للغة فيه وظيفتان: الدلالة على الأشياء وإيصال مراد البارئ تعالى من أوامر ونواهٍ إلى الناس (الوظيفة الآلية)، والدلالة على ذاتها من حيث إبداعيتها، وبالتالي لفتُ النظر الى الجانب الإعجازي فيها (الوظيفة الغائية) لما لذلك من أثر ودور في نشر الدين وتقبّله؟

7 ـ وإذا كان الخطاب، عموماً يشكل انعكاساً وحكاية لصاحبه، بحيث يُفهم المخاطِب من الخطاب. . فهل الخطاب الديني أيضاً هو تمثّل وانعكاس لِمُرسِله؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل هذا يعني أنّ هذا الخطاب يتفرّد بعدم مشابهته لأيّ من الخطابات الأخرى تبعاً لكون مُرسله لا يشابهه أحد وليس كمثله شيء.

8 ـ ثم هل الخطابات الدينية كافة على درجة واحدة من المماثلة والقدسية؟ . . وإذا كان ثمة تمايز بينها، فكيف يُمكن ملاحظة ذلك؟ . . فالقرآن ـ (على سبيل المثال) ـ من حيث هو كلام الله المُوحَى الى نبيه محمد (ص) لغة ومضموناً، ألا يتمايز عن الإنجيل الذي هو نقل الحواريين وتقريرهم وفهمهم لكلام عيسى (ع) وأفعاله؟

9 ـ كما يُمكن نقل السؤال الآنف الى داخل الدائرة الدينية الواحدة. . . فهل ثمة مستويات تستدعي تفاوتاً بين أنماط الخطاب الديني في إطار الدين الواحد. . فعلى سبيل المثال: هل القرآن بما هو كلام إلهي يشتمل على بُعدي الاتّصال (التبليغ) والإبداع (المتجلّي في الإعجاز) في حين لا يتّصف الخطاب لدى النبي (ص) والأئمة (ع) سوى بالبُعد الاتّصالي التبليغي برغم ما يحمله من خصائص إبداعية؟

10 ـ هل البُعد الإبداعي ـ الإعجازي في الخطاب الديني هو بُعد امتدادي وانسيابي يتلبّس بتماميّة النصّ (القرآني مثلاً) الذي بين الدّفتين؟ كما هل الإبداع في سائر النصّ على درجة واحدة من الإعجاز، أم ثمة تفاوت في الأمر؟

11 ـ الجانب الاتّصالي في الخطاب الديني، منه ما هو توصيفي يحكي عن الواقعيات، ومنه ما هو قيمي، مناطه الطلب والأمر والنهي. . والسؤال هل قدرة الاتّصال والتبليغ متواطئة ومتكافئة في كلا النمطين من القضايا، أم هي متفاوتة ومشكّكة تبعاً لأهمية المُخَبر عنه والمشار اليه؟

12 ـ إذا كان النصّ نظاماً خاصّاً وينتج الخطاب «فهو في الخطاب الأدبي يدور على الأجناس العالية، وفي الخطاب اليومي، يدور على مبدأ الاتّصال النفعي والتداولي، وهو في الخطاب القرآني يدور على مبدأ الإعجاز. . .[1]»، فما هي الطبيعة النصّية للغة التي يتكوّن منها الخطاب الديني؟ وما هو الإطار الذي ينتمي اليه مع ضرورة الأخذ بالحقيقة الإعجازية فيه؟ فهل هو خطاب علمي، رمزي، أدبي، عُرفي، أسطوري؟. . . أم هو خطاب خاصّ تُستمدّ خصوصيته من عنديّاته، من دون أن يكون ثمة ضرورة لانتمائه إلى أيّ من هذه المجالات؟

13 ـ تتوزّع الدراسات اللغوية الحديثة ـ في إطار فلسفة اللغة ـ على مجالين أساسين:

أ ـ علاقة اللغة بالفكر والذات (بنيوبة سوسير وتوليدية تشومسكي).

ب ـ علاقة اللغة بالواقع (الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية).

---

(1) اللسانيات منذر عياشي، والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، ص 13.

ماذا يمكن أن يقال عن الخطاب الديني في المجال الأوّل؟ أيّ من جهة علاقته بالذات المتكلّمة، ومن حيث نشأته ومصدره، ومن خلال النظر والبحث حول بنيته النصّية ونَظْمه اللغوي، من دون أن نقصد من وراء ذلك الخوض فيما إذا كان الكلام الإلهي من الصّفات الذاتية أو الفعلية، أو الحديث عن حدوث القرآن وأزليته. . .

وأيضاً، كيف يُمكن التعامل مع الخطاب الديني في المجال الثاني؟ أي جانب الدلالة فيه، وتعبيره عن الأشياء، ونحو مطابقته بين الألفاظ والمعاني، الأسماء والمسمّيات، الدوالّ والمدلولات، التعبيرات والأشياء المعبّر عنها. . وبالتالي مختلف المحكيات الخارجية التي حكى عنها هذا الخطاب.

14 ـ عطفاً على ما سبق، أين تقع معجزة الخطاب الديني في مجالي العلاقة بين اللغة والذات أولاً، واللغة والواقع ثانياً؟ فهل تتشكّل المعجزة في إطار المجال الأوّل؟ أي من حيث نشأة الخطاب ومصدريته وتشكّله وبناؤه، أم في المجال الثاني، أي من حيث الحكاية والتوصيف والإبلاغ، أم في كلا الجانبين على حدّ سواء؟

ختاماً، تجدر الإشارة إلى أن هذه المحاور والموضوعات، وإنْ كانت تتمحور حول لغة الدين، إلا أن تناولها يستدعي اندراجها معرفياً ومنهجياً في إطار الفلسفة واللغة والدين، نظراً لحضور هذه الأضلاع بقوة، وتداخلها وترابطها في إطار الحديث عن فلسفة لغة الدين.

الفصل الثالث

الدين/ الفلسفة: المعاصَرة والتّجديد

1 ـ الفكر الديني: إشكاليات تنظيرية

تضع العولمة، بمنجزاتها المتعدّدة والمشهودة، الدين على صفيح ساخن من التساؤلات المشكّكة به لناحية دوره وصلاحياته، ديمومته وديناميته، تعاليمه وقِيمه، وبالعموم، قدرته على الحضور والتأثير، حضارياً، في عالم باتت أهم سماته التحوّل والقفز نحو المستقبل.

في مقابل ذلك، برزت محاولات عديدة، منهجية ومعرفية، من قبل مفكّرين وباحثين مسلمين، في سبيل إثبات فاعلية الإسلام وقدرته على حلّ مشاكل البشرية، وذلك من خلال العمل على تقديمه كمنظومة معرفية ـ قيمية متكاملة وحيّة، وقادرة على إنتاج حضارة معاصرة، هي امتداد لحضارة حُفرت في السياق التاريخي على نحوٍ لا يُمكن إنكاره أو إسقاطه من مسار التاريخ الإنساني.

وبرغم وفرة هذه المحاولات، وجدّيتها، وعمقها في كثير من الأحيان، بدءاً من الجهود التي بذلها المفكّرون المسلمون منذ بدايات عصر النهضة، في سياق محاولاتهم تحديد أسباب تخلّف المسلمين، وتقدّم الغرب، وصولاً إلى عصرنا الحاضر الحافل بنتاجات فكرية

تتمحور بمعظمها حول أسئلة النهوض والتنمية والتحرر، برغم ذلك كلّه، لم يزل المجهود الفكريّ الإسلاميّ، بشقّيه المعاصر والحديث، أسير طوباوية نظرية عاجزة، على الأقل، عن إقناع الآخر ـ المختلف بقدرة الإسلام، في مقام الفعل والعمل، على البناء والنهوض والتنمية، برغم ما يحمله، هذا المجهود، من غنىً على مستوى الأفكار والمفاهيم.

والتأمّل في سياق المجهود الفكري ـ الإسلامي المعاصر، يضعنا أمام جملة من الملاحظات والإشكاليات التنظيرية التي تتحمّل قسطاً من المسؤولية عن الإخفاق المشار إليه، وخاصة أن هذا المجهود هو، في الغالب، إمّا مقاربات قد تلامس حقيقة الدين ومقاصده، من دون أن يتسنّى توافر آليّات تُحوّلها إلى مُنجزات حضارية، أو هو ـ المجهود ـ قراءات لا تُقارب هذه الحقيقة، ويتمّ إدراجها تعسّفاً في إطار الفكر الديني. . . وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى الملاحظات التالية:

1 ـ غالباً ما يحاول المفكرون الدينيون اتّخاذ الدين ـ بما هو بنية فكرية ونظرية ـ معياراً للإنتاج الحضاري وموجّهاً له، هذا في وقت يبتعدون عن توصيف الواقع المجتمعي للمسلمين. . بمعنى أنه يُصار إلى تناول المشهد الحضاري بشقّه النظري، بمعزل عن إشكالياته التطبيقية، فتغيب في ذلك جدلية الذات/ الموضوع، أو الفكر/ الواقع، ليحلّ مكانها نوع من جدلية الشيء مع ذاته، أو في أحسن الأحوال، مع آخر مصطنع قد لا ينطبق على الواقع بتعقيداته وخصوصياته.

2 ـ معظم المفكرين المسلمين يميّزون ـ في معرض تنظيرهم للفكر الديني ـ بين الإسلام بما هو منظومة نظرية، والمسلمين بما هم بشر قد لا تعكس سلوكياتهم ـ في كثير من الأحيان ـ حقيقة الإسلام، فيما يبقى الإشكال في أنّ المشهود أمام الآخر ـ

المختلف، هو الفرد المسلم، وليس الإسلام بما هو تعاليم وقِيَم كامنة في النصوص، وبالتالي، لا قيمة للتمييز المشار إليه ما لم يكن مقروناً بالبحث عن كيفية جعل تعاليم الإسلام منعكسة من خلال سلوكيات أتباعه والمؤمنين به.

3 ـ البعض يقصُر جهده الفكري على الخوض في توقّعات الدين من البشر، فيما البعض الآخر يُسرف في البحث حول توقّعات البشر من الدين، من دون الالتفات إلى أنّ ماهية الدين هي نتيجة تفاعل بين الأمرين.

4 ـ البعض يُغالي في الحديث عن صلاحيات الدين، فيجعل منه مصدراً لكلّ معرفة، ومرجعاً يتكفل بالإجابة عن كلّ صغيرة وكبيرة إلى حدٍّ قد يترتب عليه تعطيل العقل والإرادة، وبنحو يُنظر معه بعين الريبة والشكّ إلى كلّ محاولة فكرية غير مؤصَّلة انطلاقاً من القرآن والسنّة، وذلك مقابل البعض الآخر الذي يُضيّق صلاحيات الدين إلى حدّ حصره في بعض القيم الأخلاقية والأحكام الفقهية من دون الاعتراف بأيّ دور له على مستوى بناء المجتمع وإدارة الحياة. علماً أن الشرط الأساسي في إيصال الدين إلى أهدافه هو تحديد ماهيته ومدى صلاحيته في حياة الناس، لأنّ أيّ زيادة أو نقصان في العناصر المكوّنة لهذه الماهية ودورها الوظيفي من شأنهما تشويهها والحؤول دون الوصول إلى المطلوب.

5 ـ يؤكد البعض على المترتّبات الأخروية للدين مع إغفال دوره الدنيوي، علماً أن المتديّن يسعى من خلال تديّنه إلى أمرين: عمارة الدنيا، والخلاص في الآخرة.

6 ـ يذهب البعض إلى تقديم قراءة واحدة الدين، وعدم مراعاة التعدّد والتنوّع بين أتباعه، وبالتالي قَوْلَبة الدين في إطار نموذج واحد،

هذا في حين أن الاتّجاهات والانتماءات الدينية متباينة ومتفاوتة.. ولا يجوز المساواة بينها وإدراجها جميعاً في خانة واحدة.

7 ـ يسعى بعض الباحثين إلى فهم الدين والتنظير له انطلاقاً من معطيات خارج دينية وعلى خلفيّات معرفية لا دينية، مُباينة للدين أحياناً ومتعارضة معه أحياناً أخرى، مثل: فلسفة الدين، انتروبولوجيا الدين، علم اجتماع الدين، علم نفس الدين و.. علماً أنّ من شروط فهم الدين هو الإصغاء إليه والأخذ به طبقاً لما يقوله عن نفسه، وأيّ محاولة للحكم على الدين من خارجه يمكن إدراجها في إطار العمل المعرفي، لكنْ لا يُمكن إسباغ صفة «الدينية» عليها.

8 ـ من الواضح أنّ النتاجات المعرفية الدينية لا تعكس مجمل المعارف الدينية الكامنة في الوحي والنصوص المقدسة، ذلك أنّ جوانب أخرى بقيت بعيدة عن الاستنباط والتأصيل والصياغة والتسييل. وتحديداً يمكن القول إن ثمة تنوعاً في أصناف التعاليم التي جاء بها الوحي: المعرفيات، القيم، الأحكام، والملاحظ أنّ معظم النتاجات المشار إليها تدور في فلك الصنف الثالث (الأحكام) من دون إعطاء الصنفين الأول والثاني ما يستحقانه من دراسة واهتمام برغم ما يتّصفان به من أهمية لناحية بلورة فكر ديني فاعل ومتكامل.

9 ـ يغلب على بعض نتاجات الفكر الديني المعاصر إسرافها في الحديث عن الينبغيات في سياق لغة (يجب ولا يجب) فيما يغيب عنها الحديث عن الواقعيات التوصيفية التي يعبَّر عنها بلغة (ما هو كائن)، حيث لا بدّ منها باعتبار أنّ توصيف ما هو كائن شرط لازم لتشخيص ما يجب وما لا يجب.

10 ـ ثمة تجارب حضارية معاصرة وناجحة، أُسست على خلفية دينية وجديرة بالتأمّل والدراسة، وتصلح لكي تكون منطلقاً للتأصيل النظري الإسلامي، ونموذجاً للتعميم المعرفي انطلاقاً من الواقع ذاته وصولاً إلى الفكر، تماماً بنحوٍ يُشبه ما شهده الغرب بدءاً من عصر النهضة وصولاً إلى عصرنا الراهن، حيث شكّلت بعض المحطات التاريخية إطاراً مرجعياً لمجمل الفكر الغربي الحديث (الثورة الصناعية أنتجت الحداثة ـ الثورة الفرنسية أنتجت الفكر السياسي الغربي الحديث ـ ثورة المعلومات أنتجت العولمة)، غير أنّ ما يؤسف له على مستوى المفكّرين المسلمين هو عدم انطلاقهم من تجارب ناجحة (من قبيل تجربة الثورة في إيران والمقاومة في لبنان) للبناء عليها معرفياً بنحوٍ يتمّ معه المزاوجة بين البنية النظرية والتجربة الفعلية، تجاوزاً لتنظير لا ينتج عنه فعل، أو فعل غير محكوم بإطار نظري.

لا ريب أن ضعف البعد التنظيري في إطار الفكر الديني ليس متصلاً، بالضرورة، بالبعد النظري، في إطار هذا الفكر، بل هو على صلة بتقنيات الفهم وآليات الصياغة والتعبير والتواصل ما يستدعي العمل على خلق نوع من المطابقة والاتصال بين التنظير والواقع في إطار المجهود الفكري الذي يبذله كثير من المفكرين المسلمين.

2 ـ الفلسفة: التوقّعات والصلاحيات

يستمدّ الفعل الفلسفي ديمومته وبقاءه من انطوائه على مبادئ وغايات ثابتة في العقل والتفكير، كما من قدرته على السريان في الزمن ومحاكاته التحوّلات التي تعتري الأذهان والمجتمعات البشرية وفق صيرورة منتظمة يتداخل فيها ما هو كائن مع ما ينبغي أن يكون، لتولد القضية الفلسفية، من خلال ذلك، أكثر شمولاً، باعتبارها مساراً فكرياً

تتّسع فيه رؤية الإنسان لتطال أكبر حيّز ممكن من الواقع، حيث من المفترض أن ينتج من هذه الرؤية منظومة حياة تقوم على التوحّد بين الكينونات والينبغيات.

مما تقدّم، لا يعود مبرَّراً الحديث عن موت الفلسفة أو أُفولها، ذلك أن الفلسفة تبقى بثباتها وتفعل بقدرتها على التحوّل، وتغدو حاجة بمواءمتها بين الفكر والواقع، إذ هي ليست منحازة الى الفكر دون الواقع حتى يصار الى تجاوزها متى ما تحوّل الواقع وتطوّر، ولا يمكن كونها مجرد انعكاس لواقع جامد بعيداً من تأثيرات الفكر وتحوّلاته، بل هي نوع من التماهي بين معلومات كامنة في الذات ومجهولات عصيّة على الفهم تعرض على الموضوع، وهي نتاج تفاعل دائم بين تفكير يتطلّع الى كلّيات قابلة للانطباق على واقعيّات عديدة مهما تباينت جزئياتها وتعاقبت حوادثها.

غير أن ما تقدّم، لا يتنافى مع ضرورة الاعتراف بواقع مأزوم تعيشه الفلسفة في عالمنا العربي والإسلامي الراهن، وذلك نتيجة التمسّك بالفلسفة التقليدية المتمحورة على الوجود وما ورائياته، ومقولاته المفرطة في التجريد والطوباوية والانفصال عن الواقع، وذلك مقابل الابتعاد عن الفلسفات الحديثة التي تُضاف الى العلوم الحيّة، وتدور حول موضوعاتها من قبيل: فلسفة العلم، اللغة، الدين، التاريخ، الأخلاق، السياسة، و. . .

وإذا كان النمط الأول من التفلسف، أي التقليدي، قد أدّى قسطه للعُلى على مدى مراحل مختلفة من حياة البشر، فإن مشكلته الراهنة تكمن في استنفاد مسائله، وجمود معالجاته، والتقصير في تحويل تساؤلاته الكبرى التي لازمت الإنسان منذ بداياته الى موجّهات لسلوك الإنسان وإنجازاته، فضلاً عن تفكيره في الحياة والمجتمع.

أمّا النمط الثاني من التفلسف، أي الفلسفات المضافة، فهو نتيجة تطوّر العقل وإصراره على دور الرقابة والتقويم لكلّ ما يحيط به، وذهابه الى ضرورة الربط بين «مُطْلَقِيَّة» الوجود التي تُشكّل موضوعاً عامّاً للفلسفة، و«محدودية» العلوم إلى تُشكّل موضوعات متباينة لهذه الفلسفات، التي يجمع بينها الإطلاق والشمول، فيما تفصل بينها الحدود والرسوم. ذلك أنّ رؤية العلوم إلى موضوعاتها تختلف عن رؤية الفلسفة إليها، حيث تبقى الرؤية الأولى جزئية ومباشرة، ومن قبيل نظرة الشيء إلى ذاته، فيما تأتي الرؤية الثانية كلّيانية وخارجية ودائمة، ومن قبيل نظرة الآخر الى الأنا. . . فكل «أنا» يحتاج الى «آخر» حتى ينظر إليه ما خلا الفلسفة، إذ هي بالنسبة إلى ذاتها «الأنا» و«الآخر» في آن، ومن هنا لم يتوانَ الفلاسفة عن تكرار ما يقال من أن الفلسفة أمّ العلوم، ومستغنية عنها باعتبارها تتكّفل بالحديث عن العلل والغايات والمبادئ والأبعاد الوجودية للموضوعات، فاللغة، مثلاً، تُعلّمنا الكلام، لكنها لا تُعلّمنا لماذا نتكلّم؟ ولا تجيبنا عن تساؤلات أساسية عن علاقة اللغة بالوجود، وعلاقتها بالتفكير والمعنى، وعلاقة اللغات بعضها ببعض وفق رؤية كلّية وشاملة. . . وهكذا بالنسبة إلى سائر العلوم.

بالجملة، يمكن القول إنّ ما شهدته البشرية من تطوّر ورفاهية مرتبط، في جانب أساسيّ منه، بتطوّر الفهم الفلسفي، نتيجة تصالح الفلسفة الفعلي مع الدين من جهة، والعلم من جهة ثانية. . . وما يُقال عن موت الفلسفة يدحضه ملازمتها للتفكير حضوراً وغياباً، عُمقاً وتسطيحاً، امتداداً وانكماشاً.

وما أحوجنا اليوم في عالمنا العربيّ والاسلاميّ الى فلسفة تتعدّى موروثاتها وتقليديّتها لتتّصل بالواقع والحياة انطلاقاً من تسييل العقل والفكر. . .

فالعقل حاجة دائمة، وموضوعاته حاجات متغيّرة، واستخدام

العقل في موضوعات فقدت الاحتياج إليها يُنتج جموداً فلسفياً، وهنا مكمن المشكلة التي تعاني منها الفلسفة في عصرنا، حيث ثمة استدعاء دائم لتاريخ الفلسفة إلى راهنها، إمّا لإقحام هذا المستدعى بما هو حاضرة، وإمّا للتعمية على خواء، ما يحاول البعض إلباسه لبوساً فلسفياً.

ليس من شأن الفلسفة أنْ يكون تاريخها حاضرَها ومستقبلَها. قد لا يستطيع الحاضر والمستقبل تجاوز التاريخ، لكنه لن يستطيع أيضاً أنْ يكون بديلاً عنهما.

غير أنّ ثمة موضوعات فلسفية، فوق تاريخية بامتياز، هي حاجة عقلية ثابتة ودائمة، ولا يُمكن إلزامها بهوية تاريخية، برغم إمكانية كون معالجاتها في مرحلة متأخّرة من التاريخ غير مُقْنعة وذات جدوى في مرحلة متقدّمة منه، وهي موضوعات تتبلور على نحو تساؤلات تشكّل الإجابة عنها حاجة بشرية على مرّ الدهور والأزمنة، بل تصبح الحاجة إليها أكثر إلحاحاً كلّما توغل الإنسان في الزمن، وتطوّرت حياته العلمية والعملية.

ومن هذه التساؤلات السؤال عن: من أين وإلى أين؟ المبدأ والمقصد؟ حقيقة الوجود؟ العلّة الأولى؟ الموت؟ ما بعد الموت؟ علة خلق الإنسان؟ حقيقة النفْس؟ العدَم؟ العقل وحدوده؟ و. .

هي تساؤلات حاضرة على الدوام في التفكير الإنساني، وهروب الإنسان منها لا يعني عدم إحاطتها به، وعدم إعمال التفكير بها لا يعني عدم وجودها وارتباطها بالحياة ارتباطاً مصيرياً.

وقد يرى البعض أنّ مثل هذه الموضوعات عصيّة على العقل ومتعذِّرٌ فكّ طلاسمها؟ وقد يذهب البعض الآخر إلى اعتبارها مقولات جوفاء لا تُعبّر عن أيّ حقيقة؟ فيما هي عند بعض المشتغلين في حقل الفلسفة منطلقات للتفكير الفلسفي، وبديهيات غنيّة عن الإثبات. . .

ومهما يكن هي في حقيقة الأمر قضايا تستثير التفكير وتستفزّه، بمعزل عن الاعتراف بها وطبيعة الرؤية إليها، كما إنّها، في ثباتها، ومن حيث الجدّة والقدم، ليست متوقفة على تطوّر الإنسان علمياً وعقلياً ومعيشياً، وبالتالي لن يستطيع تجاوزها وإلقاءها وراء ظهره.

وخلاصة القول إنّ الفلسفة ليست سوى دراسة الوجوديات بكلّياتها انطلاقاً من العقل، ومتى استطاع الإنسان أنْ يحصر رؤيته بالأمور الجزئية دون الكلية وأن بغضّ الطرْف عن الموجودات المحيطة به. وأنّ يستغني عن العقل في مواجهة القضايا الإشكالية الكبرى، عندئذ قد يستطيع الاستغناء عن الفلسفة!!

بعبارة أخرى، ليست الفلسفة سوى دراسة العلاقة بين أضلاع ثلاثية: الله، الإنسان، العالم، وسواء كانت هذه العلاقة، لدى الباحث، جدلية تقوم على النفي، أو كمالية تقوم على التوحّد، فإنها بمثابة الإطار العامّ الذي يحكم الوجود والحياة، وهي ثلاثية ينشدّ إليها الإنسان بالفطرة والبداهة، لأنّ عند تقاطعها تتوالد الأسرار الدهرية، وبالتالي الأسئلة الوجودية، فالإنسان يفكّر لا إرادياً بذاته وحقيقتها، كما يفكّر، بدافع الفضول، بالعالم من حوله، ولا يستطيع أنْ يمتنع عن التفكير بما وراء ذاته والعالم، أي الله، سواءٌ كان مؤمناً مذعناً بوجود قوة مُطلقة تقف وراء كلّ شيء، أو مُلحداً بالله، ومنكراً لوجود ما لا يراه بناظرَيْه.

فهرست المراجع والمصادر

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ أندراوس بشيه، عادل خوري، **العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام**، المكتبة البولسية (لبنان) 2002.

3 ـ علي شيرواني، **الأسس النظرية للتجربة الدينية**، ترجمة حيدر حب الله، مؤسسة الغدير.

4 ـ لويس غارديه، وجورج فنواني، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين (لبنان).

5 ـ أحمد قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، (لبنان) 2004.

6 ـ مشير باسيل عون، **الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام**، دار المشرق (لبنان).

7 ـ مجموعة من الباحثين، **وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين** المكتبة البولسية (لبنان).

8 ـ رضوان السيد، **النظرات المتبادلة بين الإسلام والمسيحية**، جامعة البلمند، (لبنان).

9 ـ عادل ثيودور خوري، **مدخل إلى علوم الأديان**، المكتبة البولسية (لبنان).

10 ـ عادل ثيودور خوريُ مشير عون، **علم الأصول اللاهوتية**، المكتبة البولسية (لبنان).

11 ـ مرتضى المطهري، **العدل الإلهي**، دار الهادي (لبنان) 1981.

12 ـ محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، (الحلقة الأولى والثانية)، مجمع السيد الصدر العلمي.

13 ـ أحمد قرالملكي، **الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد**، دار الهادي، (لبنان)، 2002.

14 ـ مصطفى ملكيان، **العقلانية والمعنوية**، دار الهادي، (لبنان)، 2005.

15 ـ ابن خالقداد الهاشمي، **توضيح الملل والنحل**، مؤسسة إقبال، (إيران) 1994.

16 ـ مرتضى المطهري، **الأعمال الكاملة**، انتشارات صدرا (طهران) 1990.

17 ـ حبيب فياض، **التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر**، معهد المعارف الحكمية، (لبنان) 2006.

18 ـ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق محمد جابر، المكتبة الثقافية.

19 ـ علي شيرواني، **دين عرفاني وعرفان ديني**، انتشارات دار الفكر (قم).

20 ـ علي رباني، **معرفت ديني أز منظر معرفت شناسي**، كانون انديشه جوان (إيران).

21 ـ مرتضى المطهري، **الكلام والعرفان**، ترجمة الشيخ علي خازم، الدار الإسلامية (لبنان).

22 ـ حبيب فياض، **الاتجاهات العقلية في الفكر الإسلامي** (مقرر دراسي)، معهد المعارف الحكمية (لبنان).

23 ـ محمد تقي مصباح نيردي، **شرح نهاية الحكمة**، انتشارات أمير كبير، (إيران).

24 ـ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان.

25 ـ الفارابي، **إحصاء العلوم**، مؤسسة الثقافة الإيرانية (إيران).

26 ـ عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تيوريك شريعت**، مؤسسة فرهنكي صراط (طهران).

27 ـ مجموعة من الباحثين، **نحو فلسفة إسلامية معاصرة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (القاهرة).

28 ـ جعفر سبحاني، **مدخل مسائل جديد در علم كلام**، مؤسسة إمام صادق (قم).

29 ـ محمد بو عزيزي، **محمد إقبال (فكره الديني والفلسفي)**، دار الفكر المعاصر (لبنان).

30 ـ جان هيك، **فلسفة ديني**، ترجمة بهرام راد، انتشارات الهدى، (طهران).

31 ـ جوادي آملي، **شريعت درآينه معرفت**، مركز نشر رجاء (إيران).

32 ـ صادق لاريجاني، **معرفت ديني**، مركز ترجمة نشر كتاب، (طهران).

33 ـ مجموعة من الباحثين، **محمد باقر الصدر دراسات في حياته وفكره**، دار الإسلام (لندن).

34 ـ محمد باقر الصدر، **موجز في أصول الدين**، تحقيق عبد الكبار الرفاعي، دار نشر حبيب (قم).

35 ـ محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف للمطبوعات (بيروت).

36 ـ محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية**، دار الزهراء (بيروت).

37 ـ محمد باقر الصدر **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، دار التعارف (بيروت).

38 ـ محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، دار التعارف (بيروت).

39 ـ محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية (بيروت).

40 ـ سامي أدهم، **فلسفة اللغة**، المؤسسة الجامعية للدراسات، (لبنان).

41 ـ منذر عياشي، **اللسانيات والدلالة**، مركز الإنماء الحضاري (حلب).

المجلات والدوريات المتخصصة:

1 ـ مجلة كتابات معاصرة، العدد 20.

2 ـ مجلة قضايا إسلامية، العدد الثالث.

3 ـ مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 16، 17، 20، 21.

4 ـ مجلة المحجة، الأعداد: 3، 9، 11.

5 ـ مجلة الحياة الطيبة، العدد 11.

6 ـ مجلة الفكر العربي، العدد 11.

7 ـ مجلة التوحيد، العدد 96ا.

8 ـ مجلة نقد ونظر (بالفارسية)، العدد الثاني.

9 ـ مجلة المنطلق، العدد 119.